



مما دخل في ملكك ملك الفقه
الرحيم المرحوم في دار الآ
الاسلام بول سنة 449

٢٤
الاضاف بالبحر لا يقتضى
وجود الموصوف

١١٤٩

1149

حاشیه طبعات جلال دوانی
حاشیه اجده
عاشق الجدید
لیلا فوشه
عزیز

مرکز العصر السحایه
سرفه بارده محمد السعد
عصی عها
ایستاد



Süleymaniye U. Kütüphanesi	
Ki. No	H. Hüsnî
Yeni Sayı No	
Eski Kayıt No	1149



بسم الله الرحمن الرحيم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم
 اللهم اهدنا الصراط المستقيم وجنبنا الباطل الرسيم وصل على نبيك المنصور بالحق العظيم
 المبعوث لا قامة الدين القويم وعلى آله وصحبه البشرين بجنات النعيم **وبعد**
 فاننا قد كتبنا في سالف الزمان حواشي على اشرف الجديد للبحر يد فلان واولها الايدي
 ونقاوتها الايسر في بعض اهل البلاد والعقبة والحد فصدت لاياد الشهاب
 والمناقش المشتهة على المشاكسات فتعجبنا الددفعها ورفعها وعلقنا فيها رسايل سينا
 بنجر يزار الفواشي ونشيدان الفواشي وهي شايعة بين الطلاب دايرة بين اهل الاحباب
 ونراول الكلام فيها في الجانبين مرارا ووقعت المصادمة فيها الطوارق ثم بعد من وقع
 الى مرض عاقل عن الاشتغال بشئ من الاشغال فضلا عن الجدال والقبل والقال فاستأنف تلك
 الكلمات واعاد تلك الشبهات ورجع الى اقل كلامه تكملة كانت واهرا وظننا انه
 انه لا ينازعه بعد ذلك احد بما يأتي ويذكره هو لا عن قابض بحار القضاء والعذر
 واشاعها بين شريحة من الهوى المشرمة جميعا عليه بالمواعيد العرفية فتدور واجها
 فطبيهم واضاعوا بها كراويلهم ولين في شئ جديد وان كان مشتهرا على العناد حتى يكون
 سامعا شائعة التكرار وكراهة المعاد فلما انتهت من الفواشي وانتعشت بعض الانتعاش
 سألني اصحابي ان افرق لابان الحق واعانة الصدوق ورفق الفواشي عن ابحار بصاير
 الناظرين ورفق الفواشي عن مناهج سالك طرق الطلب سيما الناصر بن فخر اذ لسان
 صرخ الزمان في ملاحظة امثال هذه الكلمات الضعيفة اضاعة للاوقات الشريفة وان شئت
 ذلك لا يخلو عن وقعة دوى السعول النخيلة لاسيما وقد جرت عادة بعض الناس ان
 لا يرضوا الابان يكف كلامهم اخل الكلام وجعلوا ذلك فصارى المطلب والمرام تكن
 لا تترك الا لما لم يكن بد من الانجاء فشرعت فيه صار قافية بعض اوقاف المعطلة
 والبطالة تنشط للنفس ودفعاً للآفة والملافة وتعمل اهل العناية بجد عند حلة
 كلام العرفية وغيرها من الخلل اغفلتها ونونا كثيرة من الخطا لم افرق طاهرا واهلها
 فجعل على احد الاحتمالات انما في داب اجل من ذلك لوضوح ما هو امره فلم انت انت ايها
 واما في اخر من حق تفتح دايرة المقال في المرات وكهنت المشاكسة عليها واما في سلفها
 لظهورها على ان لا تهاون على ان لا تدعى العصب عن الخفاء والسيان فانما يجولون في فطرة الانس
 وارجو ان لا يراخذ في بعض الاوقات في ذلك في اتوقع فيه نوع الطالين وجانهم الزوا
 في الشبهات المقلد والاهوام المقلد وحيث ان يكون سعيك شكورا وعلا مبرورا والله في التوفيق

وبعد

وبعد لزمة التحقيق قال الشارح في الحاشية قبل لم يرد به مقابلة ما يتناول متقدرا
 اعني من انصف من محبوبة بزيادة كرم في الجملة وفيه نظرات افضل التفضل اذ انصف فله معيان
 الاول وهو الشايخ الكثر ان يقصد به الزيادة على جميع من عراه ما انصفاه وان كان يقصد به
 الزيادة مطلقا لا على جميع من عراه ما انصفاه وهو المعنى الاول يجوز ان يقصد بالمعنى منه التقد
 دون المعنى الثاني واما افضل التفضل بمعنى الزيادة في الجملة فلم يرد فقط **واورد** ان ملأه الزيادة
 في الجملة الزيادة بوجه ثان وذلك ليس معنى ثالثا المعنى الحاصل من الاضافة كنه لا وهو جازي في
 وفي صفة التفضيل وان لم يستعمل بالاضافة كما اذا استعمل بين اوالام وعرضه من ذلك ان
 لو اعتبر الزيادة من جميع الوجوه فمعنى ان لا يتفقه في احد او يتفقه في فرع فذكر بغير شمول
 المتقد وكيف يتوهم من لعمري مسكة ان معنى افضل التفضل مع قطع النظر عن الاضافة معنى ثالث
 للمعنى الحاصل من الاضافة فقط ما اورد عليه من ان قوله وذلك ليس معنى ثالثا غير مسلم
 اذ في كلام المعنى بغير الزيادة في مدلول الفعل فكما ان الضارب يدل على الموصوف بالضر
 لا على الموصوف بقسم منه كذلك الاضرب يدل على الموصوف بزيادة الضرب لا على الموصوف
 بزيادة قسم منه اذ العام لا يدل على الخاص اصلا ومن البين ان احد الشيئين لا يجمع ابا على الآخر
 الا اذا كان له من هذا المعنى مثل ما لا آخر منه وزيادة فلا يدخل فيه من يكون ذا ايد في قسم
 منسوخ ولا يكون زائدا في معناه واذا اريد الزيادة بوجه ما يدخل فيه ما لا يكون زائدا في ذلك
 بان يكون زائدا في قسم منه فيكون معنى ثالثا لا محالة وذلك لما عرفت من ان ذلك تحقيق
 لعنى الصفة باخر طريق استعمل فلو كان معنى آخر لكان معنى ثانيا للصفة لا معنى ثالثا للاضافة
 وتوهم انه معنى آخر للصفة مثل ان يقول الموصوف العالم من حيث لا علم في الجملة فيعبر عن علمه انه
 معنى آخر للعالم وذلك مما يتفق به يحصل هذا مع فاد صورة الايراد حيث قابل المنع بالمنع فان
 الشايخ ادعى انه معنى ثالث وكلاهما في حق المنع كما لا يخفى وفي كلام الاستاذ العلامة قدس سره
 ما ينادى على ما وجهته به حيث قال من انصف بمجيب بزيادة الكرم في الجملة واما لم يذكر
 المفضل عليه فظاهر العبارة شفرة بان ذلك تقسيم في وجهه زيادة الكرم كرم
 في المفضل عليه ولم يتفرعن لذكر المفضل عليه المستلزم لتعيين احد معنى الاضافة
 لعدم تعلقه بمنه به فان ما ذكر من تناول المتقد صحيح على المعنى اما على المعنى
 الاول فظاهر عدم وجوب المطابقة واما على الثاني فبانه يقيد الموصوف مفردا هو اسم
 كالقوم والرهط او مفردا مستغفا وقد عمل الشارح على تعميم المفضل عليه
 ولذلك اورد عليه انه معنى ثالث وما تقدمه العرفين من ان معنى الصيغة الزيادة

وبعد الشارح في
 حاشية الشارح في
 حاشية الشارح في
 حاشية الشارح في
 حاشية الشارح في

هذا هو المعنى
 الذي عليه
 الشارح في
 حاشية الشارح في

هذا هو المعنى
 الذي عليه
 الشارح في
 حاشية الشارح في

هذا هو المعنى
 الذي عليه
 الشارح في
 حاشية الشارح في

في أصل الفعل لا في قسم منه ساقط لأنه كائن العالم من حيث له العلم في الجملة والاعلم من كان
 ذابده العلم في الجملة سواء كان ذا بقا في سطر العلم على الوجه الذي اعتبره القائل اذ في
 فرد منه فأن الزيادة في المشقة منه اعلم منه ان يكون على الوجه الاقل والوجه الثاني وقد نفي
 النجاء على ان منقاد الفضل منقاد النكته والتكبر انما يدل على العز والشرف وما يدل على ما ذكرناه
 صحة التقييد بقسم خاص كما يقول زيد اعلم من عمرو في الطب وعمرو اعلم منه في الفلاحة وان كان
 معناه الزيادة في سطر العلم كان قد دلل على ذلك زيد اعلم من عمرو وسئل ما لان يكون عمرو اعلم منه في
 من العلوم فلا يصح تفضيل عمرو عنه في علم الفلاحة انما هو صدق العلم المطلوب مع صدق التقييد
 التزام لصرف المعنى بدون المطلق وتاويله زيد اطبت من عمرو جلا على الجواز وصرف في الظاهر
 على انما نجد التفرقة بين المعنويين وان كانا متلازمين ثم هذا التأويل لا يجري في جميع الصور
 كما اذا علم ان زيدا افضل في بعض العلوم من عمرو من دون العلم بخصوصه ذلك للبعوض وعمرو
 افضل منه في بعض آخر كذلك وما ذكره من قوله وان سلم ان معناه الزيادة في قسم من العلم
 وان لم يقل به احد فاما ان يريد القسم مطلقا اي معناه باق مقيدي كان فلا خلاف في ان الزيادة
 لا بد ان يكون له من اقسام المعنى ما يكون للتافيد مع زيادة فلا يدخل فيه فيكون ذا بقا في احد
 اقسام المعنى بعينه دون اقسامه مطلقا وحكم ما ذكره واذا اريد به الزيادة في قسم معين
 كالنقطة كان العلم بمعنى الاقضية وابقى الكلام فيه مشتملا على فاد الصورة ماحل كلامه وقوله وان لم
 يتل مع احد من قبيل التعريف في انشاء الخاصية وعلى فاد المان ايضا فان الزيادة في قسم تارة
 من ان يكون على الوجه الذي ذكره مذكور الزايد موصوفا بمثل ما يكون للتافيد مع زيادة او على وجه
 الزايد موصوفا بالزيادة في قسم من اقسام وان كان غيره ذا بقا عليه في قسم آخر كما في مثال الطب
 والفلاحة والكلام في ان الصيغة موضوعة لهذا المعنى لا في غيره ومنه الجواب انه لم يتفعل ذلك مع
 ظهور ثم اورد على ما ذكرته من العز بان في ذلك اشعارا بانه لم يقيد الزيادة بقوله في الجملة
 بدل الكلام على الزيادة من جميع الوجوه ويؤيد ذلك ان الاكبر يدل على زيادة الاكبر وانما ان تلك
 الزيادة من جميع الوجوه فلا دلالة عليه هذه عبادته وليست ادعى من ان هذا الاشعار فان حال
 العز ان لم يثبت عليه بربا ثم ان الملاء الزيادة في الاكبر من جميع الوجوه ولا يظهر صورة على
 المفرد بل ربنا ثم الخلق في فرد او عدم تحققه فان لكل من الائمة وجهانا على التفرقة من وجه فلما يظن
 ما قصد من قيم الصلوة بحيث يشمل جميعهم ولا يدخل كل من المصلحة المعترض في ذلك
 اصلا ثم قيل لاختلاف المسكون في افضلية بعض الصحابة على بعض فذهب
 اهل السنة الى ان ابا بكر رضي الله عنه افضلهم واشتد ذلك بوجوه مذكورة في موضعها

وبنوا

في جميع الوجوه
 في الاكبر من جميع الوجوه
 في الاكبر من جميع الوجوه

في جميع الوجوه
 في الاكبر من جميع الوجوه
 في الاكبر من جميع الوجوه

وبنوا على ثبات ذلك ان غير من الصحابة ليس افضل منه وسعد ان يطلو اطلاق الافضل
 على غيرهم وذهب الشيعة الى ان عليا رضي الله عنه افضلهم واشتد ذلك ما لهم من البر
 وبنوا على ثبات ذلك ان غيره من الصحابة ليس افضل منه وسعد ان يطلو الافضل
 على احد من الصحابة غير واستمر هذا الخلاف بينهما وفي كل من الطائفتين علماء كبار عارفون بالغة
 من المعرفة فلو كان معنى الصيغة ما ظننت هذا القائل الصحيح ان يقول كل واحد منهما افضل من الآخر
 ولم يستمر هذا الخلاف والبناء والمنهج المذكورين الطائفتين قريبا من ثمانين سنة وايضا كان معناه
 ذلك فلو حال سأل اي ولد يكت اعلم لصح ان يجاب بكلها والعارف باللسان لا يشك في عدم جواز
 هذا الجواب فبقية ان معناه ليس على ما ظننت واصرار على ذلك دليل على انه اقوال الزيادة المعينة في مفهوم
 صيغة التفضيل هو الزيادة في مدلول الفضل كما اعترف به ومدلول الفضل هو العز المنتشر في الحقيقة
 الزيادة في فرد منه فقد تحققت الزيادة في مدلول الفضل والقباس ذلك على الادب الا ان عيب
 واعيب منه استدلاله بالخلاف المستمر بين العلماء في افضلية ابي بكر وعلى رضي الله عنه فانهم انما اختلفوا
 في الافضلية من حيث انشأوا كما هو انشأ في كتب العقائد لا في الافضلية بالمعنى الذي ترقه
 اذ لا يكره احد من اهل السنة وجهان على هذا في كثير من النضال على غير تفصيل الافضلية
 بالحسنة المذكورة يدل على ما ذكرنا في حاسبه انه له فو عليه على ان كون معنى الصيغة الزيادة
 بوجه تاليفي ان يطلو على ما يكون الزيادة فيه في أصل الفعل كما ذكره ان الزيادة بوجه تاليفي
 اعم من ان يكون بوجه دون وجه او على الوجه الذي ذكره فلو فرضنا ان خلافهم في الزيادة في أصل
 الفضل على الوجه الذي حاسبه فلا يدل على ان معنى الصيغة ذلك بل يجوز ان يكون معنى الصيغة
 اعم فيكون خلافهم في ذلك القسم من المعنى لا في المعنى بوجه تاليفي فانه كيف يدعى الجواب اهل
 السنة وهم اعلام الاسلام المقتدى بهم جمود الانام على ان جميع الفضائل التي اهل بها حاصلة
 لا في بكر رضي الله عنه مع زيادة فأن في ذلك مع كونه افتراء على هؤلاء الاعلام ان رأوا خلافه
 قدر على رضي الله عنه كما لا يخفى على ذوي الاقدام فيلزم ان خلاف الطائفتين في الافضلية موهوب
 اذ لو كان كذلك لما منع اهل السنة اطلاق الفضل على رضي الله عنه بل ينبغي ان ينفوا ذلك
 الافضل من حيث الثواب عليه وكذا الشيعة لكنهما يمتنعون اطلاق الفضل ولا استقام
 الاستدلال على الافضلية بما لا يكون موجبا للثواب كالتجماعة والقرب من رسول الله صلى الله عليه
 عليه وسلم لكنهم يمتنعون به فالخلاف في الافضلية مطلقا غاية الامر ان الشيعة لا استدلالا بان عليا
 اعلم واستحق واقرب الى الرسول اجاب اهل السنة ان ابا بكر اكثر شأبا وهو فضيلة تنفرد
 جميع ما ذكره فالفضل بمعناه والزيادة في الثواب كما ان معناه كاحسبه هذا القول

بشهادة

ان الشرايح في اطلاق الثواب لا
 في الشرايح في اطلاق الثواب لا
 في الشرايح في اطلاق الثواب لا

لا يثبت ان المفضل لا يكون افضل الا بالكلية
 لا يثبت ان المفضل لا يكون افضل الا بالكلية
 لا يثبت ان المفضل لا يكون افضل الا بالكلية
 لا يثبت ان المفضل لا يكون افضل الا بالكلية
 لا يثبت ان المفضل لا يكون افضل الا بالكلية

لما ان معنى الافضل اكثر من ان يكون كماله اكثر شأنا منه وجهه على تقدير ان يكون
 معنى الصفة الزيادة في قسم من مدلول الفعل مثلا ان كان احد هاتين الكورتين والوقت الطيبة العلية
 مع ان كلاهما افضل من الآخر فلما فاضلنا الافضل مع هذا المعنى اقول ان ان الطائفة
 بمنزلة الطلاق الافضل باق وجهه كان على الغير لان ما يمتنع من اطلاقه بالمعنى الذي هو المنازعة
 وهو قسم من المعنى الوارد في الصفة كما سيظهر لئلا سئل انهم يمتنعون اطلاق الافضل مطلقا
 فيجوز ان يكون له ما به المعنى الذي هو قسم من الشرع قد يمتنع من اطلاقه بعض الانظار صحة
 المعنى احراز ان معنى قسم من المعنى او غير ذلك من المعاني كما يمتنع من اطلاق الصفة على الالفاظ
 مع كون معنى الدماء وغيره من المعاني التي هي لغزهم وكما يمتنع من اطلاق الصفة على القول الذي هو
 بوجهه من المعنى ولا يمتنع ان مثل الشجاعة والغيرة من التواضع من وجهه ولا يمتنع من وجهه
 الجبر انما يجب الشجاعة وان طاعة الشجاعات اكثر فاما قال بعض الاثمة اجراءه ان كان
 بامره ان ولي سلكا انه لا يوجب الشجاعة فيجوز ان يكون استدلاله به بطلان الخلاف على الافضل
 من حيث مجموع الفضائل وهو قسم من المعنى ولا يدل فيه على انه معنى الصفة او يكون هذا الاستدلال
 غلطاً من بعض الشيعية ثم قوله لا يثبت ان يكون كماله اكثر شأنا منه وجهه وما ذكره الوجهة
 في بيانه لا يجب به نعم لان التراجع انما وقع في هذا القسم وهو ان ياتي في الثواب حيث المجموع تاتي بان
 الثواب من وجهه كما ذكرتم انما سأل على اولئك علم ان كان ان يجاب بان كماله اعلم من الآخر
 بوجهه ولا يثبت لك عارف بالثبات وانما يمكن للجواب بطلانها ما نوسا له يدعي ان المراد من وجهها
 على ثالث واحراز على الاكوار منشأه من هذه الاعذار من علو في بليتها ما قوله واصرار على ذلك
 الم فاشيخ يحكي عن كسب ثم قبل وما قوله وما يدل على ما ذكرناه من التبدل بين ما هو المتيقن ان يكون
 في الطب بين الطب حيث يكون التفضيل في الطبابة لا في العلم المطلق ولا عبرة بما يورثه العيان اذا كان
 المعنى ذلك ولا يلزم من صدق ذلك صدق التفضيل في العلم المطلق لوجوه ان يكون رداً على ما يمتنع
 وعمد اعلم منه ولا يمتنع ان العلم في الطب بهذا المعنى مطلق صفة من جهة انه بمعنى الطب وان اردت ان
 يحل العلم العام وان الزيادة في الطب فلا يصدق ذلك الا اذا كان في يد من العلم بالمرء وطباً يدايد
 على ما له فيصدق في انه اعلم منه في الطب ولا يلزم صدق التفضيل في العلم المطلق اقول فظاهر ان المراد
 الشئ الاول لا يقتضي ان الشئ الثاني اعلم في الطب بل العيان لا يقتضي ان يقال هو اعلم من الطب والطب
 او فذلك لان الطب ان الطب على هذا التقدير ليس شأنا منها والزمنا انما هي شئان اثنان والبرهان
 الامر اعلم على استوى مجازي نادى مثل قديمه ويدل على ان المراد من كماله اكثر شأنا منه وجهه ولا يقتضي ذلك ان يكون اعلم في الطب
 الا بكونه والافتاد بينهما المعنى الجاهل والتفضيل بين لا يكثر الا بكونه بكونه التفاوت بين الامانة والظنون

لا يثبت ان المفضل لا يكون افضل الا بالكلية
 لا يثبت ان المفضل لا يكون افضل الا بالكلية
 لا يثبت ان المفضل لا يكون افضل الا بالكلية
 لا يثبت ان المفضل لا يكون افضل الا بالكلية
 لا يثبت ان المفضل لا يكون افضل الا بالكلية

ع

بحسب الاجال والتفصيل ولا عبرة بتعدد ولا عبرة بما يورثه العيان اذ هذا المعنى هو معنى العيان
 لا ما يورثه وحده على الاطب على الجاهل من غير ضرورة وقربة وسبق كون العلم مطلقا والاعلم
 في الطب مقيداً به انه مدعى في ان معنى الصفة ما ذكرنا من الوجهة وطبقة مكاسب بعد مقيد
 الذي عادت المطرقة فانه تصنف كلامه يتحقق بالمنع وان لم يكن منصب ذلك ثم على الغير
 الثاني لا يصدق ان زيدا اعلم من عمرو في الطب وعمرو اعلم منه في الفلاحة اذ المعنى في هذا الشئ
 ان زيدا اعلم بالعمرو ويدين عليه بالطب فلا ياتي في طرف عمرو مثل ذلك اذ الطب في علم
 ما يورثه وبسببه ذلك حتى يدعي عليه بالفلاحة ولبي حمل كلامه على ان يكون ان يدعي من العلم مثل
 ما يورثه وعمرو كذلك حتى لا يلزم ان يكون كل منهما متصفا بالعلوم التي لاخر بل يكفي ان يكون
 جميع علومه وان كان من نوع آخر يدا على جميع علوم الآخر فذلك لا يمكن ذلك في كلاد
 الطرفان في يكون جميع علوم زيد صفة مثلاً اذ يدعي جميع علوم عمرو وجميع علوم عمرو ازيد جميع
 علوم زيد فظن ان هذا الشئ غير متحقق في الصورة المذكورة ثم نقول في بعض النظار ان اذا كان
 التفضيل شخفاً واحداً كان يقال على اكرم احبائه دل الكلام على زيادة كونه على جميع من عراه
 من محبوبه واذا كان شخفاً كان يقال انه الذي هم اكرم احبائه دل الكلام على زيادة كونه
 كل واحد من افراد آل لا على جميع من عراه من محبوبه بل على جميع من عراه من محبوبه وهو بعض
 من عراه من محبوبه وتفيد الزيادة بقوله في الجملة للدلالة على ان التفضيل هو التفضيل
 الى جميع من عراه المفضل كما اضيف اليه بل مقيد الى بعضه واعرض عن عليه بانه معنى على ان يكون
 المفضل في قول آل الذي هم اكرم احبائه هو كل واحد من افراد آل وهو غير مسلم ان الظاهر
 ان المفضل في المثال ان هو آل مطلقاً فان المقصد ان تفضل آل على جميع من سوى آل
 من محبوبيه مع قطع النظر عن ان كل فرد من افراد آل ما ذا كما يقال فربما افضل العرب
 ونظير ذلك قول صلى الله عليه وسلم الناس معادن كعادن الذهب والفضة خيارهم
 في الجاهلية خيارهم في الاسلام فيكون الما قبل مفضلاً على جميع من سواه من محبوبيه ولا قصد لنا
 في التفضيل كل واحد واحد من افراد آل بل التفضيل على بعض من عراه هذا التفضيل كما ان
 اليه فان الحكم بتفضيل جماعة على جماعة اخرى لا يستلزم الحكم بتفضيل كل واحد واحد من احاد
 الاولى على الثاني اقول قد اوردت عليه ان الظاهر خلاف ما ذكرنا فان المبادر من قولك
 فربما افضل العرب ان كل واحد منهم افضل من غيره من حيث انه قريش وذلك لئلا يسي
 عنهم كذا لا احد من احادهم ولو كان معناه ما ذكرنا لم يكن كذلك وكذا ما قوله
 صلى الله عليه وسلم الناس معادن انما فاته انما ورف منه صلى الله عليه وسلم في شأن

ع

عكرمة بن ابي جبريل حيث اسلم وصار من كبار الصحابة فادرس على الله عليه وسلم رفع العلم
عنه ومدحه بالشرف ولو كان الماد ما ذكر لم يكن فيه مدح ولا مدح طعن فان كون الجماعة
من حيث المجموع افضل من غيرهم لا يتحقق فضلية واحد واحد كما اعترف وكذا انهم العباد افضل
من الاشياء من حيث كونهم افضل من غيرهم من حيث كونهم اجساما لا انهم في صفة هذا
ولا في جوارها القوي عنه بهذا اللفظ وهذا سبيل ان مفاد الصفة الزيادة في المشيئة بوجه من
الوجود فلا يلزم تفضيل الفضل على الوجه التفضيل كما يجب هو الذي نقل عنه هذا الكلام
وهذا اللسان هو الذي حيث علم ان حكم بان الماد من تفضيل الجماعة تفضل كل واحد منهم على
من عداهم الجماعة كما اضيف اليه على ان ايراد الخيار بصفة الجمع يدل على ضمنية كل واحد منهم
كما لا يخفى ولو حمل على الاصناف كان ما ذكر هذا الفاضل قايما ان عند كل يكون المعنى تفضيل
كل واحد من الاصناف لا على جميع من عدا ذلك الصنف مطلقا بل على جميع ما عدا تلك الاصناف
وقال كون الفضل في قوله الله الذين هم اكرم احبائه هو كل واحد واحد منهم غير مسلم بل يميز
مستقيم اذ في هذا القسم قد اشترط ان يكون المضاف من جملة ما اضيف اليه فليزم تفضيل
كل واحد من الاربعة على من عدا من الاصحاب وذلك مستلزم تفضيل الفضل على الفاضل
فانظر ان الفضل في المثال المذكور هو صنف الله مع قطع النظر عن كل واحد من فرد
كما يقال قريش افضل العرب ونظير ذلك قوله صلى الله عليه وسلم الناس معاوية
الا فيكون صنف الله مفضلا على جميع من سواه من مجريه بلا قصد الى تفضيل كل واحد
من افراد الا حتى يكون التفضيل على بعض من عدا الفضل كما اضيف اليه ولا يخفى ان
للم تفضل صنف على صنف لا يستلزم للم تفضل كل واحد من افراد الاول على الثاني
هذا ما ذكرنا ثانيا ومن فرط البليغ نقل ما اوردته على عبارة الاولى على هذه العبارة
منى واجاب باستغرف حال واقول انما يتبع قول بل يميز مستقيما وثبت ان يجب ان يميز
على جميع من عدا الفضل ما اضيف اليه وكلام هذا الفاضل ونزاعه انما هو في ذلك كالا
ثم ان هذا الفاضل انما ذكر ان كان الفضل اشخاصا دل الكلام على زيادة كل
واحد من تلك الجماعة على جميع من عدا تلك الجماعة مما اضيف اليه افضل وما ذكرنا ان
الفرض هنا تفضل الصنف لا يرد عليه بل لا ارتباط له به اصلا اذ هو يكون الفضل
الصنف لا الاشخاص وكلامه على تقدير ان يكون الفضل هو الاشخاص
ولا ينبغي ان يقال اذا كان الفضل هو الاشخاص يكون الفضل هو الاشخاص
يكون الفضل هو الصنف كما لا يخفى على ان لفظ الجبار في المثال الذي اوردناه باجته

وان يكون الفضل هو الصنف لان الصنف فرد واحد من الخيرة الان يحمل على الاصناف فيكون
كلام الفاضل المذكور قايما بحال كما سبق ثم قال صاحب النقل وفيه بحث اما اوله فلا يخفى
كون الشخص من قريش وان كان فضيلة ولكن ليس نقدا ان جميع الفضائل حتى يعنى تفضيل
من له هن الفضيلة على جميع من عداه فانما علم قطعاً ان الصحابي العالم المتيقن من الانصاب
افضل من كاف جاهل فاسق من القريش فلم يكن هذا الكافر من قريش افضل منه واما ثانيا
فلا يخفى ان لو كان معناه ما ذكر لم يكن كذلك غير مسلم اذ التفضيل كما يجري بين الاشخاص
يجري بين الاصناف من حيث انما اضاف ولما كان الغرض من التكافؤ بقاء الصنف اعترافه
الفضلية الصنفية وصنف القريش افضل من سائر اصناف الناس فذلك كما ابدى كفاية
غير هذا الصنف واما ثانيا فلا يخفى ان لو كان الماد ما ذكر لم يكن فيه مدح له عند
ان الشخص كما يدرج بنفسه بل نفسه كذلك يدرج بنفسه بل صنفه وكلاهما شايان واما قوله
ثم لا شك في صحة هذا المعنى ولا في جواز ان يعبر عنه بهذا اللفظ مسلم لكن لا لم يصدح
هذا المعنى في مواقع الاستعمال على تفضيل الصنف من حيث انه صنف لا يصدق للمم
ذلك حكويان قولهم الرجل خير من المرأة لا يدل على ان كل واحد من افراد الرجل خير من
بدا على ان هذا القسم خير من ذلك القسم اقول لا مسلم ان كونه من قريش فضيلة فيكون
افضل من لم يكن من قريش من تلك الخيرة وان كان للغير فضائل اخرى وكون الصحابي
العالم المتيقن من الانساب افضل من الكافر الجاهل من القريش من حيث الذنوب والعلم والتقوى
لا ياتي كون الكافر القريش افضل من حيث السبل لا يجوز فيه وما ذكرنا منى على ان يكون
معنى الصنف هو الزيان من جميع الوجود او فاضل الفعل على ما تجدد وهو مصارفة
على المطلوب اذ ليس الكلام الا فيه ثم البتة انه لو لم يكن تفضيل الصنف فضيلة الغرض
بوجه تالم يكن في ذلك مدح له وكان افتخار الغرض بتفضيل الصنف كالا فتخاريف
الجاء بل كان الغرض في ذلك ككوبه بتجربة بلية جاء على ما قال العلامة الشيرازي في بعض
لطائفه فالمدح بنفسه بل صنف مدح الغرض بتفضيل من حيث كونه من الصنف الفاضل
بناء على ان الغالب بقاء بعض تلك الفضائل النسبية في الفرد كنبالة النشوق وال
الهمة والصدوق والشجاعة الى غير ذلك وان كان قد يختلف الحال في هذا
السوال في بعض الافراد ولو فرض العلم بتلك جميع تلك في فرد فدرجه
باعتبار الانتساب الى الصنف المكرم فان نفس ذلك الانتساب ايضا
يعتبر في الفرد فالمدح في الحقيقة بتفضيل نفسه وعلى الانتساب وهذا

هو المبدء من سائر المحدثات وتخل ذلك لا يمكن الا بمقتضى ولا يتم ان الغرض من الكتاب بقاء الخلق
بل بقاء النوع كما هو به كيف ولو كان الامر كما هو لكل لم يجب النكاح لكل من جنس النضر
ذلك ولا يتم انه لا يصدق هذا المعنى في موافق استحالته فان الزيادة بوجه ما اتم ما ذكر
وهي الزيادة بوجه كون وجه فيصدق في المراضع بأسرها وبما يتبين بالقرينة ان المبدء
الزيادة من جميع الوجوه كالعام اذا قلنا القرينة على ان المبدء منه للحاق ولا ينال فيه انما
الكلام في اصل معنى الصفة ثم لا يخفى ان ما ذكره هذا الفاضل المتولد عنه وما توهمه القائل
بستلزام ثبات معنى ثالث للاضافة بان ذلك ان الجميع انما يبدل على آحاد مقصورة بحرف
مفردة فاذا كان كل واحد من الجماعة منفصلا على غيره الذي ليس من تلك الجماعة كما ذكر
لم يكن الزيادة على جميع من عداه لاستثناء بعض من عداه وهو غير من اعداد الجماعة ولا على
جميع من عداه من اخصاف اليه وهو ظاهر جفافه الزام للمحدث المذكور ومن هنا يعلم
انه لو لم يبد الزيادة بوجه تاتر كون الفاضل منفصلا على الوجه المستحيل واثبات المعنى الثالث
في اعداد الوصف اذ كل واحد من الموصوفين انما يكون زائدا على من عداه في معنى الجماعة
كما اعتبره الفاضل فيلزم اثبات معنى ثالث قائل وما يبد ما ذكرنا ان الشيخ عبد القاهر
وهو امام الصناعة والشعر وله بالبراعة قال في شرحه لا يضايق الحق ولا يوجب على الفاعل
عند قول الم الكلام ما استلزم من ثلثة اشياء اسم وفعل وعرفا علم ان الان واللام في الكلام
لاستغراق البشر فليس من كلام الاول اشتمل عليه قوله الكلام كما انه ليس من رجل وقد اصابه
الرجل في قوله الرجل في هذه الامة هذا الغلط ومنه البين انه لو كان الامر كما ذكره المحدث
لم يكن لما ذكره هذا الشيخ الامام اصلا بل لم يكذب بصدق هذا الكلام من احد من العوام فضلا
عن مثله من الاعلام وقال التعدي في شرح الكافية ان قبل وجوب الزيادة على الفضل
عليه بشكل يتولد له تعالى وما ترويه من آية الهي اكبر من اختارها اذ لا يستقيم ان يقال
الزائد ان وكل واحد منها افضل من الآخر لا يؤدي اليه من اثبات الزيادة فيها في حق
واحد منها فتدله تعالى هي اكبر من اختارها شمل للجميع يلزم ان يكلمت اكبر وليس باكبر
قلت اجاب الم في امالي القرآن احدها كذا وكذا وثانيها ان يكون الماد الهي اكبر من اختارها
من وجه وقد يكون الثبوت كل واحد منها افضل من الآخر من وجه هذه عبارة
ومع تضرع هذين الشقين لا يقع الاتجار في العباد والله ولي التشاروات
تعلم ان التمسك بالتبادر عند الاطلاع على كون معناه ما ذكره لا يستدعيه
لما عرفت من ثلث اللفظ قد يتبادر منه عند الاطلاع قسم مع ان مفهومه اتم كما

في الوجود فان التبادر منه عند الاطلاع الخارج مع ان معناه اتم ثم لا يذهب عليك ان ما
الاستاذ قد مره هو ان المبدء هنا هو الزيادة في الجملة اي بوجه ما ولا يستلزم ذلك كون
الصفة موضوعا للزيادة في الجملة وقد ثبت جواز الازالة كما صرح به الشيخان فالامراد
ساقط عن اصله جهة الازالة له اصلا **قول** لما كان المطلب الماعلى **قول** كما ان شرف العلم اكله
موضوعه او لجلالة غاية او لوثاقته برهان كذا ذلك ومجان سأل العلم الوحد بمضاه على
بعض ذلك فلا يشبه على من له ادنى درية فلا حاجة الى ما قيل يتصور ذلك بان يكون
بعض المائل من زيادة خصائص بالغاية بان يكون الغاية المطلوبة من علم ترتب الشرائع على
بعض مسائله اكثر فزايا ما فاق ما يفيض آخر هو العلم باحوال المبدء والمعاقل اذ اربا المبدء
مبدء على ما يبدد واوله وبنايله انتهاء واخره وكما ان الاول بهذا المعنى ينحصر في الباري
من حيث انه موجود على ما هو من هب المحققين من التكليف والمكالم كذا ذلك الآخر للمخ
الذكر ومنحصر فيه من حيث انه غاية لا يجاوز كل موجود اذ هو بمنزلة الزانة لا تعرض كائني في
موضع فهو الما قبل والآخر من حيث انه الفاعل والغاية جميعا وادار بالاعداد والامان
وسنها امر اي كونه بعد هذه النشأة وبنايله مبدء الانسان وابتداء امره اي كونه قبل
هذه النشأة فالاعداد والمبدء المذكوران ليسا معنيين الى شيء واحد كما هو المتبادر من
سوق كلامه قلت عليه لان انما ليسا معنيين الى شيء واحد لم لا يجوز ان يكون المبدء مبدء
الانسان وكونه مبدء لكل ما يبدد حال من احوال مبدء الانسان غاية الامر ان لا يكون المبدء
مبدء البدن والعود بخلافه وذلك غير ضار ولبي سألنا انما ليسا معنيين الى شيء واحد
فلا يتم انه خلاف المتبادر فان المبدء والمعاد مبدء المغير مشهور بل بحث لا يشا والافهم
الى غيرهما بل اطلاق المعاد على الغاية غير موقوف اصلا كما لا يخفى على من له ادنى عارضة قال
في شرح المقاصد وما الغرض منها بالابان باقية واليوم الآخر وقبل فيه بحث اذ مبدء الانسان
شامل للثواب والنقطة والعلقة وغيرها وعرفه احوالها ليس من المقصد الاقصى وهو ليس
مبدء كل شيء كما حبه على ان المبدء هنا اشارة الى موضوع واحد متماثل الكتاب كما لا يذهب على من
وهو مبدء جميع الممكنات لا مبدء الانسان اذ من البين ان المبدء بالبدء هنا الفاعل كما هو المبدء
عند الاطلاع ولم يجل على ذلك ورد على وجهه ايضا ان مبدء كل شيء يشمل مواد الاشياء وبار
اسبابها الصورية والغائية والشرائط ومعرفة احوالها ليس من المقصد الاقصى وليس في العباد اشياء
بان المادى وهو يكون مبدء كل شيء وما ذكر من ان موضوع احوال المقصد هو مبدء الممكنات لمبدء الانسان
اذا واد ان عنوان الموضوع في المقصد مبدء الممكنات ومن مبدء الانسان في نفسه فان عنوان المسئلة

الم في الكتاب لم يصرح في سنة لا في عدد آخر وبيان ذلك انما سنة اقسام في فنون الاقسام
في سنة متاخر ولم يصرح فيه عن المشترك بين الواجب والوجود متلايين علم الواجب بانه علم الجوهر
في باب اول المتعارفين في مثل هذا المقام بيان وجه الخلاف بيننا وبين هذا الكتاب في العلم الاخلاقي
وكما كتاب في ذلك العلم يبين ان يتوحد على كذا بابا او فصلا او اشاراتنا الصغرى فظاهر
وانما الكبرى فلا نحتاج الى ان يذكر في كتب ذلك العلم من احواله وما يتعلق به كذا او كذا كما هو
المشهور بين اهل الصناعة وعلى ما وجه به هذا القائل في تخصيص المباحث المذكورة في الكتاب
بالذكر من غير وجه مناسبة حتى انه لم يذكر الاقسام والاصول الهامة لبيان مثل ما ذكره في الكتاب
ان الحقيقة هنا بيان وجه تخصيص البحث والذكر بتلك المقاصد ولا يحصل ذلك تمام وجه به
اصلا ان حاصله انما قسم الكتاب الى كذا فصلا او بابا لا انه لم يذكر في الكتاب الا في هذا الفصل
والابواب في كذا فصلا ولا يخفى ذلك ووجهه عن حقيقة المقام ثم اني اوردت في حاشيتي انه
ان اردت بالامر العام المشترك بين جميع الاحاد من افراد الثلاثة او الاشياء بلزم خروج اكثر مما
لا يوجد في الجوهر الواحد وكون العلة الصورية والمادية وغيرهما مشتركة بهذا الوجه
غير بيني مع انهم جعلوها من الاسماء العامة وان اردت المشترك بين افراد الثلاثة او الاشياء
في الجملة فيدخل فيه انكم المطلق فانه يوجد في الجوهر والوجود وكذا الجبروت والعلم والعرف
والسمع والبصر فانه لا يوجد في الواجب والجوهر لا الكلام ايضا عند بعضهم واخرى في الجواب
ان كون هذه الاشياء من الاسماء العامة لا يوجب ان يبحث عنها اذن بالمستقبل من عندنا بل يبحث
عنها على وجه عدم البحث عن افعالها فقط قبل عليه فيه بحث انما في الوجود فلا نعلم ان الكثرة
لا يوجد في الجوهر المحرك الواحد فان الكثرة المحيوت عنها في الاسماء العامة هي الكثرة المنفصلة
الى الكثرة لا يوجد بال موضوع والكثرة بالجمول والكثرة بالعدد وغيرها وبعض تلك الاقسام
كالكثرة بالجمول يوجد في الجوهر المحرك الواحد فكيف المقسم موجودا فيه لا محالة ولا نعلم ان العلة
الصورية والمادية من الاسماء العامة وان كان العلة منها اذ من البتة انه لا يلزم ان يكون
انواع الاسماء العامة احوال عامة ولا يترك كونها موضوع بعض المسائل في مقصد الاسماء العامة
لانه كما يبحث ان يجعل نوع موضوع العلم موضوع بعض المسائل كذلك يبحث ان يجعل نوع
موضوع قسم منه موضوعا لبعض مسائل ذلك القسم ولذلك يبحث في مقصد الاسماء العامة
من احوالها كالوجوب الزاوي والعلة المادية والصورية وانما في الجواب فلاته لا يخفى ان
العرض وضع المقصد الاول من الكتاب سوف احوال الاسماء العامة فالامر العام حقيقة بان يترك المقصد
ولا يترك ذكر فيه على عرض آخر يتلى بذلك هناك وكذلك العرض من وضع المقصد الثاني سوف

احوال

احوال الجوهر والوجود وهذا القدر كاف في ذكرها هناك ولعل كيف هذا القدر كما نرى في حاشيته
ذكر كل مسألة في بابها الى ان يعلو به عرض سوى ان العرض من وضع هذا الباب سوفها وودون
اثبات ذلك فطرط السناد وليت شعري بان اعرض عن يتعلق بالوجود والكثرة وغيرهما من امور
العامة ولم يتعلق بالعلم واخواته حتى لم يذكر فيه اقول لا يخفى ان الكثرة بالجمول والموضوع يلج
الى كثرة الموضوع والجمول بالعدد وايضا لك كثرة في الجوهر المحرك بالحقيقة بل الكثرة في الحقيقة
انما هو في الموضوع والجمول وينسب اليه بالعرض فان الجوهر المحرك الواحد لا يتكفى في نفسه بكونه
المحرك بل انما يتكفى بكونه موضوعه ومحمله وهو ظاهر ومع ظهوره صريح به بعض فاضل المحققين
في رسالة له في العلم والنطق والمحب في الامور القائمة الاشتراك بالحقيقة لا الاشتراك بالعرض
وان اعتبر الاشتراك بالعرض فالكلم بالعرض ايضا يشيل الجوهر المحرك الواحد كما انه مشترك بجمول
فبذلك يحسب بالكم المفصل كيف لا والكثرة هو انكم المنفصل بعينه وما ذكر من قياس في موضوع
الفعل والباب على موضوع العلم يقتضي ان يبحث البحث في القسم الكلي من الطبقات للامكانات
الجبروتية فيلزم الاختلاف ويقود العرض من التوحيدي يسمى منه كلام على ذلك وتكلم عليه هنا
ان شاء الله تعالى وما اوردت على الجواب انما يرد على ما فهمه منه لا على ما هو الجواب اذ ليس فيه الا
قد يترك بعض المسائل في بابها لاجل عدم الاهتمام به بناء على انه لا ينفصل بتركه عن غيره في دعم
التارك ولا شك انه لا يجب ان يذكر في كل باب جميع مسائله والتميز بين الكتب بحسب كية
المسائل المذكورة فيها وكيف يتوحد ذلك والمسائل تزايد بتلاوه الافكار ثم من البين ان كل
واحد من المصنفين انما يختار ذكر بعض المسائل وترك بعضها بحسب ترتيبها هامة وعنايته
بالمذكور دون المترك بناء على ما يراه من قلة النفع وكثرة اذ لا يربح احوال بعض المسائل
اهم واشرف من بعض فيذكر كل واحد منهم ما هو اتم منه فالقوة في الجواب هو العلم وجوب
ذكر جميع المسائل في كل باب وما ذكر من عدم يتعلق العرض المعقود به بالمتروكات بتميزها
الشك في تركها واقا ذكر ذلك لا طراد ترك تلك المباحث في جميع كتب القسم وشك ذلك
ميتج اذهان الثانية بالتحقق من وجهه والكتلة فيه اذ يبعد عند الطبع التليم احوال
الى مجرد التفتي والادارة مع اختلاف الطبايع والذواقي واتفاقهم على ذلك فلم انه وقع
في جانب من الماد بل هو في واد وذلك في واد وبنه العفت الرشاد **قوله** فالبحث في العلم
فكذلك عليه في حاشيتي لان البحث عن عدم استلزامه لانه ليس في تعريف الامر العامة
ما يوجب كون البحث عن عدم قطعا وكذا الاستلزام لا يرد به المطلق الشامل لا بالغير
فان عدم والاستلزام المذكور من احوال المشتركة بين الجوهر والعرض ولو قيل ان عدم المطلق لا يعرف

المرجوع ثم قال هذا المقترح نعم يرد عليه ان في المقصد المذكور يبحث عن الوجوب العام للذاتي وغيره ولذلك فسمي العلم اليه اسما والوجوب شامل للذاتي وغيره ولا شك انه من الاحوال المشتركة بين الثلاثة فذكر هناك لا يحتاج الى مقرر كانه ذكر الامكان لا يحتاج اليها فان قلت كان الوجوب المطلق موضوع لبعض مسائله كذلك الوجوب الذاتي موضوع لبعض منها وهو ليس مشتركا فلا يكون البحث عنه من مسائل هذا المقصد واعتادا ان تارة تترك هناك لا تترك الوجوب المطلق قلت لما كان الوجوب المطلق من موضوعات هذا المقصد يبحث ان يجعل الوجوب الذاتي الذي هو بمنزلة نوعه موضوعا لبعض مسائله كما يبحث ان يجعل ما هو بمنزلة نوعه موضوعا للعلم موضوعا لبعض مسائل ذلك العلم وتخصيص ذلك ان العلم هو الذي المبحث عنه في العلوم وهو ما يعرف بالوضوح لذاته اي بلا واسطة في المرحوم وادبر عنه بواسطة ما يابو به قد يكون اخص منه كما هو في موضوعه ولما دام وان يكون مسائل علومهم البرهانية قد انبثت كلية ولا يصدق على الخاص على العام كليها علوا تلك التعارض للخاص والعام على نوعه او على ما هو بمنزلة نوعه حلا كلياً ومن هنا مستقيم يقولون موضوع سلة العلم قد يكون نوعا من موضوع العلم وقد يكون نوعا من موضوعه الذاتي فلم يلزم من كون الوجوب الذاتي موضوعا لبعض مسائل هذا المقصد ان يكون من موضوعات هذا المقصد يجوز ثابته بخصوصه من يفتح الاختصاص الى الاعتقاد المذكور اقول ما ذكره من قياس موضوع المقصد على موضوع العلم في جوانب جعل نوعه موضوعا للمقصد وان لم يكن الخلد ضد فاعليه غير مسلم وكيف يبحث ان يقال المقصد الاقل في الاسماء الكلية مثلا ثم يذكر فيه ما ليس كلياً هذا الا كما يفتون الباب بالجوهر مثلا ويذكر فيه الاعراض بل كما يفتون فصل بالاجناس العالي ثم يبحث فيه عن الحيوان والانسان باعتبار ان يصدق عليه الجوهر الذي هو من افراد الجنس للمعالي فان الامر العام لا يصدق على الوجوب الذاتي بل انما يصدق على الوجوب المطلق والذاتي المطلق يصدق على الوجوب الذاتي كما ان الجنس العالي انما يصدق على الجوهر والجوهر يصدق على الحيوان والانسان وشذلك لا يبحث في موضوع العلم الذي جعل خبياً عليه ان لا يصدق علم الاجناس العالية لم يبحث ان يبحث فيه من الافراد التي يصدق عليها جنس من الاجناس العالية ولا يصدق عليها الجنس المعالي فان البحث في العلم انما يكون عن انواع موضوع العلم وظاهراً ما يصدق عليها الجنس المعالي عليه موضوع الاشياء المنهجة تحت الاسماء التي يصدق عليها موضوع العلم ولا يصدق عليها موضوع العلم فليدرك وما ساءه تحقيقاً ليس بذلك العلم حقيقاً انما اولاً فلا في الشيخ قد صرح في الشفاء بان مسائل العلوم البرهانية قد يكون جزئية

نعم

نعم لا يكون قضايا شخيت واسما ثانياً فلا ان العرف من الوجوب يتميز مسائل العلم بعضها عن بعضها بل طلب كل منها من موضوعه فاذا وضع باب للاسماء الكلية كاستم الكلي من الطب مثلا ثم يبحث في ذلك الباب عن الجزئيات كالمعالجات الجزئية اذ في ذلك الى خواص من الوجوب والمخبرية التي هي من الوجوب تتميز مسائل العلم بعضها عن بعضها بحسب يتميز موضوعها تافلاً وجوز ذكر ما عدا عنوان الباب فيه اصالة صادرة من الابواب مختلطة لا تانب بينها بحسب الموضوع من الكتاب وذلك من ان العرف من الوجوب فيكون الوجوب ضامياً فتقوله الفصل بالاسماء العامة يقتضي ان يبحث فيه الاتمام منها والا فليجوز ذكر جميع الاسماء الخاصة فيه لانها بمنزلة الانواع فلا العرف في العلم ان عتونه الفصل بشئ يقتضي ان لا يذكر فيه سواه الا يقر انه يذكر في فصل المواد وسوى المواد في فصل الواجب امور وسوى الواجب بل عتونه الفصل بشئ يقتضي ان يكون ذلك الشئ موضوعاً لهذا الفصل ويبحث على ما هو من امراضه الذاتية عليه او على قول الفصل المذكور في موضوعه من هذا الفصل قوله والا فليجوز ذكر جميع الاسماء الخاصة فيه اذا اراد ان يبحث ذكرها في علم العرض الذاتي للعام الذي هو موضوع الفصل عليها فذلك جائز في العلم الاختلاط ان في هذا الفصل يحمل العرض الذاتي للعام على الخاص وفي الذي موضوعه الخاص حمل الذاتي للخاص عليه وان اراد ان يبحث ذكرها فيه وحملها الاعراض الذاتية للاسماء الخاصة عليها فتخرج ان في هذا الفصل يجب ان يحمل الاعراض الذاتية للعام عليه والاعراض الذاتية للخاص اعراض جزئية له فكيف يفتح ان يحمل عليه ثم اين يلزم الاختلاط اقول ما ذكره من المنع انما يتجوز على مقدمة لم يثبتها احد من القدماء التي يذكرها هنا ان عتونه الفصل بشئ يقتضي ان لا يذكر فيه اصالة ما سواه وما ذكر ما عداه على سبيل المبدئية والاستطراد فلم يمنع احد وما ذكره في فصل المواد والواجب تما سواها بالاصالة بل بناء على سبيل الاستطراد والمبدئية والكلام في ان ذكر الوجوب الذاتي في فصل الاسماء العامة والبحث عن استطراد والعرف من ينسب ولما يشكك انه حمل فيه على الوجوب الذاتي خواصه كالسبالة ذهاباً وارجاء ومن ذيات وجود عليه لا ما هو خواص الاسماء العامة فليزمن ان يكون بحسب جرافه ايضا استطراداً ثم اقول لا تجوز من ان المذكور في فصل الباب والحيوان من الخواص والعراض الذاتية تلك الاسماء لا وعلى الاول يكون اعراضاً عربية بالنسبة الى الجسم الطبيعي الذي هو علم منه كما عرفت من ان الاعراض الذاتية للخاص اعراض عربية للعام فلا يفتح البحث عنها في ذلك العلم وعلى الثاني لا يفتح البحث عنها في تلك الفصول بناء على ما قرره من انه في الفصل الذي هو موضوعه الخاص انما يحمل العرض الذاتي للخاص عليه فليزمن على هذا انما اعدم جواز البحث عنها

في فصولها على ان ما ذكر من انه يجب حمل العرف على الراجح في فصولها على ما ذكر من ان
يجب حمل العرف على الراجح في فصولها على ما ذكر من ان
في باب السبع عشرة من الفصول في باب الراجح في فصولها على ما ذكر من ان
سائر الابواب من الفصول في باب الراجح في فصولها على ما ذكر من ان
في باب السبع عشرة من الفصول في باب الراجح في فصولها على ما ذكر من ان
المسئلة عن ان هذه هي العلم في هذا الكتاب عن فضل الامامة عن وجوب نصب الامام وفي
الحكم في النكبات عن رتبة الافلاك وفي فضل الانسان عن كونه ذاتي جبرية وفي فضل
البرية والصورة عن تلاتها وليس شيء من ذلك المحولات عوضا فانية لوضوح العمل لانها اعم
قول وتحدد بها بان ثابت العين **اول** قيل قد صرح ابن القطر في شرحه بهذا الكتاب بان هذا الترتيب
للعرف المتكلمين في قوله كانت له من حيث ان الثبوت اعم من الوجود واعم من العلم فهو موافق لبعض المحلات
في ان الثبوت اعم من الوجود والوجود اعم من العلم فان الثبوت وهو معنى كونه لا اعم من العلم لكن المعنى عند
الجمهور بالاضافة الى الوجود يصير معنى العلم بالاضافة الى العين التي يتحقق الوجود بغيره
ويصير بهما فالثابت على رايه جنس الوجود وما في حكمه للجنس والامكان من التكلمين ان اقبى
للوجود الزهني وكان الوجود عند جمهوره في الاعيان كان العين بمنزلة الوجود عما عداها من الثابتات
بزعمه فيكون فعلا للوجود او خاصة له فتناول التعريف للوجود بذاته والوجود بغيره ولا يتحقق
بالوجود لذاته كما فهمه وكان ان الثابت بالتعريف بالعين يتحقق بالوجود عند ذلك الخلق بالقياس
يتحقق بالعدم هذا كلام صاحب الفيل واول قد صرح الاستاذ المحقق قدس سره في شرحه المواضع
بان فابن ابراهيم العيني ان يعلم ان هذا التعريف للوجود بنفسه لا للوجود بغيره ولا لما هو اعم
وهذا الثاني خالفه فيجوز هذا الاحتمال البعيد ونسب الى القوم على ان من يرى الثابت اعم من الوجود
يرى ان المعنى من المعلوم لان المعنى عند مقابل للثابت والمعلوم مقابل للوجود وبالاكتفاء
اعم من ان يكون ثابتا كالمعلومات المكنة او غير ثابت كالمفاهيم والمركبات الخالية وفي هذا
التعريف قد عرفت المصداق بالمتن فلا يمكن ان يرى الثبوت اعم من الوجود كما فهمه من ان الثابت بالثبوت
اعم من الوجود بان المصداق مرادف للثبوت واوله فكيف غلب على خلقه ان هذا التعريف للمعاني
يعلم الثبوت بل الغالب على الظن انه ليس لهم كاذونا لا يقال العين بمعنى الخارج ومنه الثابت الجز
الثابت في الخارج فان ثابت اعم ويتحقق بالوجود بالقياسات المتعدية لا في ذلك النسخة التي لا يبرهن
الوجود بغيره فيكون الخارج فالقوانين المكنة في ثابت في الخارج فلا يتحقق بالوجود بذلك **الثاني** اما
ان لا فلا لا تلت فظني للفرق ان يقال الكون لا يفتقر في التعريف امر سبق بعض ثبوت الشيء على صفة

والقول

والعرف هو وجود الشيء في نفسه على ما هو ظاهرها من الترادف فكيف والاول مصدر كان
الناقصة والثاني مصدر كان التامة لا يقال قولهم بعد ذلك واذا عمل الوجود اجعل رابطة
بدل على ان العرف مطلق الكليات على التبع وغيره لا ناقصا بل العرفان يتعدى بعد تسليم ان الوجود
معنى فلا للتبعين ان عرفت الوجود في نفسه وعلى تقدير ان يكون العرف مطلق الوجود الثاني للجنس
فلا ترادف ايضا بل يكون تقييما للشيء باي صدى هو عليه ولا يترتب من ان واعرف عليه اما اذا قلنا
ليس العرف ان يقول ذلك الا اذا ثبت ان للكون معين في يتولد عرفت احدها بالاعتقاد وفي القول
المشرك بينهما باي صدى هو عليه لكن ثبوت المعنيين غير مسلم ولم لا يجوز ان يكون له معنى واحد
وقد يجعل هذا المعنى انه لعرف حال الفيزياء يكون غير مستقل المعنوية وقد لا يجعل اللفظ
حال الفيزياء يكون مستقلا بها كما يشهد بها الفطرة السليمة وذهب اليه القوم فيه وفي مظهر
من الامكان والضرورة وغيرهما كما سيجي تفصيله في الشرح واما ثانيا فلا لا يتم ان الظاهر
ان العرف هو وجود الشيء في نفسه واني دلالة في التعريف على الظاهر ان العرف هو الوجود المجرد
عنه في الكتاب وهو اعم من وجود الشيء في نفسه لانه ساوق للشيء على ما في العلم واما ثانيا فلا لا
مراد ساذكي ولا يراد على سواه فهم المراد وذلك لان العلم بعد ان عرفت ان الوجود هو معنى واحد
بذاتية اشتراكه بان هذا المعنى قد يجعل محولا وقد جعل رابطة وشارب ذلك الى معنى القضية
اعنى الحقيقة والمركبة يعني على ذلك اثبات المادة في كلا قسميهما ومن البين ان المعنى الواحد سواء جعل
محولا او موضوعا او رابطة هو ذلك المعنى والاختلاف في العوارض الخارجية عنه فلو عرف
المعنى حال كونه موضوعا بنفسه حال كونه موضوعا لا محولا كان ذلك تقييما للشيء بنفسه
ولما كان اسما لهذا المعنى ايضا فلو عرف احدهما بالآخر كان تقييما بالمرادف ولم يرد للمعنى
الوجود الى المحول والرابطة حتى يتوجه عليه ان الوجود غير منحصر فيها لجهان ان يكون
موضوعا او غيرا مما لا يكون احدهما وهو قد جعل العلم قسم الوجود الى فردين منه
منهما معنى الوجود حتى لو عرف احدهما بالآخر كان ذلك تقييما لاحد قسمي
الشيء بالآخر منه ولو عرف العدم المشترك باحدهما كان تقييما للشيء
بما يصدر عليه ثم ما اختار العلم من ان الوجود معنى واحد يجعل تان محولا
وتان رابطة موافق لما ذهب اليه سائر المحققين قال الشيخ في برهان
اشياء مطلب هل على تميز احدها بسبب طوله هو مطلب هل الشيء موجود على
الاطلاق والآخر مركب وهو مطلب هل الشيء موجود كذا وليس موجودا كذا
فيكون الوجود رابطة لا محولا وقد بالغ صاحب الاشراف في معنى واحد في الحقيقة

والاستدلال بان الوجهه الرباطية متبقية فلا كان معنى واحدا بلزم ان يكمن الشيء ثانيا من متقوله
الاضافة واخرى من غيرهما من المتقولات وهو محال في غاية الركابة لانه اذا اراد انه يلزم
ان يكمن المعنى الواحد بلا تغيير حاله وهدوء تعلقه بشئ آخر تارة من متقوله الاضافة
واخرى من غيرهما فلزم ذلك من متقوله ان المعنى الابدئي المتقوى بالكون والوجود انا اضيف
ونسب الى امرين وقيل وجودا كمالا واخرى من حيث الحسية بدخل تحت المضاف وانا اقول
ونسب الى امر واحد وقيل وجود الشيء لم يدخل تحتها واذا اراد انه يلزم ذلك وان كان غير
حاله وهدوء تعلقه بشئ آخر ففساد محال فان الشخص المعين لا يحدث له تلك الحوادث
ماله انا حدث له ولما صار والى له فبدخل تحت المضاف بعد ما لم يكن ونظاير ذلك
اكثر من ان يحصى **القول** في هذا الكلام انظارا الى قوله ليس العرفان بقوله فلا في من ثم ان الزعم
دور في متقوله عليه اثبات الدور وصاحب التعريف بكيفية المنع بل جميع الابداعات على التناقض
دعا في الحاجة الى الاثبات ويكون في جوابها المنع كاصح وبها المقوم ومطالبة المانع بالاثبات خارج
عن قانون الوجهه فنقوله بكون التعريف غير مسلم الا ايضا في وجهه اذ هو غيب لنفسه لانه لا شك
ان قول المعاني التعريف مشتمل على الدور ودعوى عليه الاثبات ويكون في جوابه المنع وهو ان
قد قلب الامر وجعل معنى الدور ما نفا والمجب عنه متعينا على ما نعلم بديهية ان المعنى الواحد
لا يتقلب بغير الاضافة ثانيا اضافة وثان امر حقيقيا فان المضاف من الاجناس العالية في
ثبات الشيء الواحد لا ينفى بالتناقض المتقوى في الامر البشري التي هو من متقوله المضاف للتعريف
بلا حقا بالذات فيكون مستغلا بالمعنى مية وقد يجعل انه للاضافة الغير فلا يكون
مستغلا وهو في كلامي الحالين مضاف حقيقة لم يتغير عن ذلك المقوله الى غيرها اصلا
مثلا الابتداء والامكان ونظايرهما من متقوله المضاف ثم العقل تارة بلتقت اليها
بالذات وقد يجعل انه لتعرف حلا اطرافها وهو في كلتا الجانبين معا بحيث لكن العقل
في الحالة الاولى توجه الى نفسها واثباتها بلتقت الى اطرافها بتعريفها وفي الحالة الثانية
توجه الى الاطراف واثباتها بلتقت اليها بالتبع فتعقل تلك المعاني في الجانبين موقفة
على تعقل الاطراف غير متفك عنه الالتفات بالذات الى تلك المعاني قد يتفك عن
التفات بالذات الى اطرافها واثبات معنى واحدا اذا لاحظته العقل بوجهه من الوجه
كان من متقوله المضاف وانا لاحظته بوجه آخر كان من متقوله اخرى فما يشهد
القطرة السليمة بفساد واستحالة هذا الا كما يقال في هذا الوجه ان المضاف هو
فهو من نوع غير الانسان واذا لاحظته شرعا فهو من نوع آخر بل هو الشيء من ذلك فان

بند

تبدل الجسم اقرب من تبدل الجسم لا سيما الجسم العالما في الصورة الاولى يبقى بعض الزايات
نوع الى نوع آخر مع بقاء الجسم اقرب من تبدل الجسم لا سيما الجسم العالما في الصورة الاولى يبقى
بعض الزايات بحاله وفي الثانية لا يبقى منها شيء فكيف يتوهم فيها وجه المعنى ثم لا شك
ان المتبادر في المطلق لفظ الوجهه وجه الشيء في نفسه فاذا قلنا بوجوده لم يباين منه الا
في نفسه كيف لا وقد سمي الشيء في الهميات الشاء الوجهه لغيره بالوجه والوجه المتبادر في اللفظ
معانيه التي هي بالذات لا بالعرض كالمختز مثلا ان المطلق لم يباين منه الا المختز بالذات واما
لم يصرف الى المختز بالعرض وما يشمله بالتحديد لفظا او قريبا وانكار ذلك مكابح
غير مسموعة واما قوله وان دلالة التعريف عليه مشربا انه فهم انه لا بد ان يكون
في التعريف دلالة عليه وهو غير مسلم اذ الغرض من استنباط تعريف الوجهه وهو حاصل
من الاطلاق لفظ لفظ الوجهه كما علمت على انه قد مر في الاستدلال المختص قدس سره بان فائق
لفظ المعين هو ذلك التحصيل كما سبق واما قوله بل الظاهر ان المعنى هو الوجه
المجتمعة عنه في الكتاب وهو اعلم الخ في قول الامتصاص على الشخص بكلامه منعه
فان المعاد تدعى على صاحب التعريف لزوم الدور فاذا منع هو واحد من قبله **ارجائه**
لزوم الدور بناء على تخصيص المحذور لم يثن ان يتبدل المعاد واحد من جانبته ان
ان تعريفكم للامر الا اتم بناء على ان المجتمعات عنه في الكتاب هو الا تم ونفي
فيه على انه يساوو الشيء لان البحث انما هو مع المعنى فكيف يجعل كلامه جهة على
ان تخصيصه بذلك في هذا المنع كما لا يخفى واما ما نسب المورع من سبق فم المراد
فالمري حيث ظلي وبات اما لا فلا في المص لم يكتف كونه الوجهه مشتركا بين
وجود الشيء في نفسه ووجوده في غيره وابن في كلامه اقامة الزيل عليه حتى يقال
انه حقه ذلك بل لم يتفرق بيان ذلك اصلا فاية ما في الباب ان بسم ان كلامه
مبنى على ذلك وكلامه فانا نمنعه فاذا ذكر من قبيل الامتصاص بكلامه كانه
بل هو صادرة على المطلوب الاول فان التزاع انا هو في وجه المعنى كما لا يخفى
واستدلاله على ان المعنى بانه ساو للشيء في غاية التحافة اذ الموجود
في نفسه ساو للشيء في نفسه فان كل شيء فهو موجود في نفسه وكل موجود
فهو شيء على المساومة انما يلازم الوجهه في نفسه لا الا تم على زعمه قد يصير
رابطة ومنه البتة ان الشيء لا يصير رابطة اذ لا يجوز ان يقال زيد شيء قايما كما
يقال زيد موجود قايما فلو كان المراد المعنى الا تم لم يبع للزوم في مراد في الشيء

جهة نظره ان معنى الشيء لا يمكن جعله وابطلة والثبت التردد في المرافقة من الغلاء
 سببا لهم علم ان ليس مرادهم المعنى الاعم الذي قد هو ما حق من جهة بل قد صرح الشيخ في
 الشفاء بان الوجود مشترك لفظي بين المعين كائنا ما كان في حاشية هو شيئا وشيئا ووجه
 ان المقدم ذكره وان المعاني النسبية انها قد عبدالة للاهتة الغير وقد يلاحظ بانها
 فتقرهم من ذلك ان المعنى الواحد قد يلاحظ على وجه يكون نسبيا وقد يلاحظ
 على وجه لا يكون نسبيا وذلك ان المقدم مع انه ليس له شئ يقيم للمعنى عند رعا
 ليظهر صرح العقل ببيان كانهت عليه وقد حده في التبيين الذي ذكرناه بان الوجود
 في حال حدوثه تعلقه شئ آخر يصير من مقولة الاضافة بعد ما لم يكن من تلك المقولة
 ومثلي ذلك بان شخصاً سمي ما حدث له تلك امر سائر بالكاله واذا حدث له ولد
 والداله فيدخل تحت المضاف بعد ما لم يكن مما يأتى على قلة قد تترد في الصور بين
 لم يتلب بالمعنى من مقولة اخرى الى مقولة المضاف بل ان تعرض له الاضافة فصار مضافاً
 مشهوراً لا مضافاً حقيقياً وما هو من مقولة الاضافة هو المضاف الحقيقي لا مضافاً
 وذلك مما لا يشبهه على من له اذ في شروح في الصناعة وشعوب بها ثم ان هذا العرض
 لغيره المجابه بنفسه وبكلامه كن هو باب وشئ متون لا فرغ من هذه الكلمات
 التي عرفت حالها انصرف الى حقيقة اخرى برغمه كن زعم انه رتب امور الارض ونزغ الى
 امور السماء فقال في ههنا شئ وهو ان بعض من عرفت الوجود بهذا التعريف لم يذكر لفظ يكون
 وقال الوجود هو الفاعل او المتفاعل ولا مجال لما ذكره في بيان لزوم الرتبة وبيانه
 على هذا ان الوجود حسب في قوله الوجود هو الفاعل او المتفاعل لان الوجود في الحقيقة الوجودية
 وما في حكمها من التركيب الذي هو اما محمول او رابطة كايدها عليه لقيناه ويشهد به النقلة النسبية
 ايضا هذا كلامه وانت تعرف ان المرفع هو الفاعل او المتفاعل والارتباط الذي بينه وبين المرفع
 لا يدخل في التعريف لا بطريق الجزئية والالكان الوجودي اخلا في كل تعريف فلا يكون شئ منها
 حد القول الوجود الذي هو رتبة ولا بطريق الشرطية كانهما العرض حيث قال الاعيان والاشياء
 المذكورة لا يلزم ان يكون بطريق الجزئية حتى يلزم الف والزم ذكر الجواز اعتبار بطريق الشرطية في
 ايته انه متبني وان هذا التعريف في لزوم الرتبة ذلك لان ارتباط المرفع بالمرفع ليس شرطاً للمرفع
 املا حتى لو تصور عدم اللوان الناطق بدون ارتباطه بالاشياء مطلقاً لم يتصور عرف الانسان من غير
 تصور فان التعريف مطلب ضروري وليس هو فاعلى الجزئية على ما هو في نفسه وذلك ظاهر لا يستور به ولا
 ما في كلامه من اللزوم واننا في التوجيه فانه تمتك اوليها ان كون شئاً ما كذا بغيره في البديهة

مكون

في كونه شرطاً والا فلا يصح لمحب المقدم ان من يورد على التعريف انه مشتمل على الرتبة لا بد له من اثباته
 والعرف ما في حاشية دعوى مجردة على انك قد عرفت من ادعاء قوله الوجود ما يمكن الاشارة منه قال
 بعض الفضلاء لا يقال هذا التعريف ليس صحيحاً وان كان لفظياً لانه اذا اردوا بالامكان الامكان
 الذي لا يكون ما في القول له هو الامكان الذي لا يكون الامكان العلم به وصحة الاخبار عنها والاشياء
 انصافها بما لا الوجود لئلا يلزم الانقلاب وان اردوا به مقابل الامتناع المطلق اعني ما لا يكون
 معتمداً بالذات ولا بالغير لا يكون التعريف صحيحاً جازماً في الموجودات عنه على تقدير ان لا يعلم
 وايضا يرد على التعريف من جهة انبساط والمعنويات الغير المستقلة فانها موجودات ذهنية ولا يمكن
 ان تجبر عنها لانها لا تفعل المبدأ بالامكان سلباً لا شاع بالذات والاشياء بحسب المعنويات والاد
 يكون الموجود ممكن المعلوماتية والمخيرية امكان شهودها له في الجزئية ولو باعتبارها وان كان اشياء
 وان لم يكن الاخبار عنها حال كونهما ان لا لا معلقة غيرهما لكن يمكن الاخبار عنها حال كونها معلقة بالذات
 واعتبر من عليه بعض الاشراق في بعض من الاطراف بتدله وفيه بحث اما في السواء فلا تفتاد ان المبدأ
 بالامكان هو الامكان الذاتي ولا يتم ان المعلوم امكان المعلوماتية بحسب في نفسه وانما يكون كذلك
 لو كان له ذات وليس كذلك لانه لا شئ لا ذات له اصلاً فلا يكون واجبا ولا ممكناً ولا متصفاً
 فان حصل له ضرب من الوجود وجب له ذاته يلزم احد من العتمة بعينه والالزم الانقلاب
 في الجواب فانه الامكان بمعنى سلب الاشياء الذاتية والوصف ما غير ادعاء قوله قد اطلق المقدم على
 تقدم الامكان على الوجود على خلاف ما صرح به هذا المرفع وذلك عند وعرف عدم ادعائه
 في العلل بانه متبني من جانب العلول وقصرها بان الامكان علة للاشياء والاشياء متبني
 على الوجود والوجود متبني على الوجود فيكون الامكان متبني على الوجود بمراتب وتخصيه
 ان الامكان هو سلب اقضاء الذات الوجود والعدم وذلك لا يقتضي ان يكون له ذات ان
 التولية لا يقتضي وجود الموضوع فان قلت يجب ان الامكان سبق لكن شئ شئ
 لاشئ يقتضي وجود ذلك الشئ بناء على ما هو التحقيق من ان الوجودية التالية المحول
 يقتضي وجود الموضوع قلت هذا الرأي لم حيث جعلوا التالية المحول مساوية للتالية
 على انه بناء على التحقيق شئ الاشياء الاشياء ايضا يقتضي وجود فلا يصح تعريف
 المعلوم بما يمنع الاخبار عنه والمحال انه لم يكن المعلوم ممكناً ولا معتمداً ولا واجباً كما صرح
 المعتبر من انهم فادعوا في المعلوم بما ذكرنا علم ان تقدم شئ الامكان على الوجود سواء
 جعل الامكان سلباً او غير مقتضى في المدة القابلة بان شئ شئ شئ شئ يستلزم شئ
 في نفسه فالحق انه شئ شئ شئ شئ يستلزم شئ شئ في نفسه واما ما ذكره من شئ فلا

الادعاء من نفي وجوده لا يمكن بمعنى سلب الاستماع الذاتي والوصف ما عني سلب خصوصياته
هذا الموضع انما لفظة الوصفية الممكنة افايتا ومنها الامكان بحسب الذات والوصف
مما كان في ذلك يمكن كون الانسان المتوخا لا صاحب كاتبا ولا يمكن كون الانسان الساكن الاصل
كانتا ولا يخفى انه لا تقتصر الجواب على سلب الاستماع الوصفى لكن ولم يتوجه ما اورد من المعنى
فتأمل **قوله** وسبب الكون في تعريف الوجود المراد له اوردت عليه في المعنى منع الترادف
المعادت بالاجمال والتفصيل كباقي الانسان والحيوان الناطق وذكرت ان الاول ان يقا
العدم مرادف للسلب والكفر بالوجود فاذا الغز العدم مضافا الى الوجود كان سلبا يكون مرادفا
والمراد عدم الوجود ولم يصح بالقياس اكتفاء بقرينة المقام والاشارة في هذا المعنى واعتبر
عليه بمنع التفاوت بالاجمال والتفصيل كيف ومعنى العدم بالفارسية نابوه وبشرى وهو
معنى سلب يكون وزانه وزان الاصل والاكات فاق معنى الاصل بالفارسية ناهوشين
وهو معنى اللاكاتب واما التفاوت في اللفظ بخلاف الانسان والحيوان الناطق فاق
معناها متباينان لحيوان متفعل لغيره من الفاعل على الآخر وكذا مرادف العدم للسلب غير
سلب ان السلب معنى كمال لغيره من الوجود انه ليس بقبض الوجود فان قبض الوجود هو الوجود
لا الوجود للطلوع فلو كان العدم مرادفا له لم يكن ايضا تعين الوجود بل معنى العدم كما مر في
الشارح واشترائه بالفارسية دفع الوجود ولذلك ذهب الغز الى انه نفي الوجود **قوله**
قد فهم ان التفصيل الذي هو في اللغة الفارسية معبرة في اللغة العبرية وايضا كذلك
فانا نقول ما يفهم من لفظ نابوه وبشرى بالتفصيل انما يفهم من لفظ العدم بالاجمال لكن الموجد
في الفارسية لفظا مفردا مرادفا له فتراه بالمركب كان لفظ الغز ثابتا على معناه اجمالا
فاذا اراد بغيره بالفارسية وعرف مدوسى بباراو بالعربية بالحجة الغزلة لم يزل ذلك
على ان لفظ الغز يدل على هذا المفصل بل اللفظ المفرد لا يدل على التفصيل اصلا ولو كان ذلك
لما كان يدل مفرده على معنى المركب الخفى وقد قد لا ينفرد لا يكون اسما لعدم صحة الاخبار
وبه ولا فعلا ولا حرفا فيجتمع كلام ليس مركبا من اسمين ولا من اسم وفعل ولم يبق
لمعنى التعريف بالمرادف كذا في المحققين وجهه وبسطا ما ذكرنا من ان لفظ السلب لا يقع بغير
عنها حلا الحكم بالمرادف ويختص قضية احادية بحسب اللفظ مع ان ادراك سلب القضية اللفظة
ان يكون ثنائية كالتعريف في معناه وما ذكرنا من تعابير معنى الانسان والحيوان الناطق اراد
به انما يربح الذات غير سلب كيف ولو كان كذلك لم يكن للحيوان الناطق هذا ان لا تفاوت
بينه والحد والجمال والافعال وان اراد انما يربح من حيث الاجمال والتفصيل فتأمل ذلك ايضا

متحفا
اصح

في صورة الزائغ وليت شئ من يقول ان لفظ العدم مقيد لسلب يكون مفصلا في المعنى بمعنى ان
يقول لفظ الانسان مفيد للحيوان الناطق مفصلا ثم لا يخفى ان العدم المطلق مرادف للسلب المطلق
وانما يتحقق سلب الوجود بالقياس لفظا او قرينة والما بالوجود هو العدم المقيد وان لم يذكر
القياس لفظا اكتفاء بالقرينة كما اشرفنا اليه ولذلك جاز ان يضاف العدم الى غير الوجود كما
يضاف السلب الى غيره سواء بواء والذى ذهب الغز الى انه نفي الوجود العدم المقيد
هذا ولا يخفى ان معنى الترادف معلوم وما ذكرنا من منع تقابله بالمنع كما فعله غير موجه ولذلك
ذكرنا من المقدمات في صورة المنع تنبها على ذلك وان شئت مزيد تفصيل للمقام فاق
ان اللفظ الغز الوضوح اذا سمع العالم بوصفه فانما يتفعل الى تمام معناه دفعة واحدة
لان اللفظ انما يحدث الالتفات الى ما وضع له وهو تمام المعنى فاذا كان لفظا مفردا موصفا
لغير مركب فالتامع عند سماعه يلتفت الى ذلك المعنى الذي هو تمام وضع له دفعة فاق
فصل ذلك المعنى الى اجزائه لم يكن ذلك ناشيا من اللفظ والعلم بوصفه بل ناشيا من اللفظ
من عند نفسه بخلاف اللفظ المركب فان التامع عند سماع كل جزء من اجزاء اللفظ
يلتفت الى معناه الذي هو جزء من معنى المركب واما كل جزء ملتفت اليه باللفظ على حدة
وذلك هو التفصيل وقد بسطنا ذلك في جميع ما يذكرون من تعاريف التعاريف
فليرجع اليها من اراد التفصيل **قوله** وهو متوقف على سلب مفهوم الوجود المذكور في مقام
ان المراد نفيه بحسب التصور وهو ظاهر فلا بد عليه ما اورد في الشارح في الحاشية فيعرف
عليه ان ما اورد في الشارح في حاشية هذا نال من توقفه على تصور سلب مفهوم الوجود
بل منع استلزامه ايضا فانه يمكن ان يتصور سلب كل من قسم الوجود مع الغزلة غير سلب
مفهوم الوجود وقد حسب صاحب الفيل ان الايراد يندفع بان متفعل ذلك ما لا يكون مفعلا
مؤثرا ولا مفعولا متاثر بغيره متفعل سلب الوجود وايضا كذلك لان السلب واراد الوجود
لا على كل جزء حتى يلزم متفعل دور على الوجود فكلا لا يلزم من صدق قولك بغير الانسان ان يكون
انسانا كما بنا سلبا لانه عن غير الانسان ولا يتفعل سلبا لانه عن ذلك لا يلزم مما لا يخفى
سلب الوجود ولا يتفعل سلبه اقوالنا التي ان قولنا سلب الوجود المؤثر مركب من مركبين
بين الاثر مركب اضافي من السلب والوجود والثاني مركب وصفي من الوجود والمؤثر وكما
لما في قولنا سلب الوجود التاثر فتصور سلب الوجود المؤثر متضمن لتصور سلب الوجود
وكذا تصور سلب الوجود المتاثر وكيف لا ونية سلب الوجود الى سلب الوجود المؤثر

وسلب الموجود المتأثر نسبة المطلق الى المقيد كما ان قولك الحيوان الناطق بالنسبة الى
الناطق الهند كذا لا يلزم من التصديق بسلب واحد القسمين التصديق بسلب القسم
ولانه التصديق بسلب القسم ايضا اذا علم ان المقيد والمقيد فيه وقد شبه على الشايع
ومن تبعه حال التصديق بحال التصديق والفرض بينهما يمتنع اذ لا يربط له اذ في مسكه من
ان مفهوم سلب الموجود جزء من سلب مفهوم الموجود المتأثر كما ان عدم الجبر جزء من عدم
بصرفه وما ذكر من ان السلب وارد على المجموع خلاصه من اللفظ فان السلب قد
الى الموجود والموجود موصوف بالمؤثر والمؤثر في الوجود انك اذا سمعت لفظ سلب الموجود
تصور معناه ثم اذا سمعت لفظ المؤثر المتأثر فمفهوم تصور معناه الى تصور معنى سلب الموجود
فيالف منها تصور سلب الموجود المؤثر فلا شك ان كلاً من التصديقين جزء من سلب الموجود
المؤثر او المتأثر ومن يكر ذلك فهو كائين بين امرين اما قايي التصديق على التصديق
كما مر وما عدم الغرض بين القسم والغرض الذي ليس به قسم كالمؤثر والمتأثر فان تصور
السلب المضاف الى الغرض الذي ليس به قسم كسب المؤثر لا يضر تصور سلب القسم بخلاف تصور
السلب المضاف الى مفهوم القسم كسلب الموجود المؤثر وقوله السلب وارد على المجموع لا على كل واحد
لم يصدر عنه وفيه فان السلب انما يقيد من محال الموجود ثم الموجود يقيد بالمؤثر والمتأثر وحرف
مفهوم القسم الى معنى مغز يتعلق السلب به ان كتاب الجواز وهو غير جائز في هذا المقام اذا الكلام
على تقدير ان يكون تقييماً حقيقياً ولا يكون جملة على الجواز على هذا التقدير فمفهوم المقيد غير معنى
الفضل وان القسمين ما الموجود مع قيد ولا شك ان سلب المقيد حيث هو قيد اما بسلب
او المقيد ليس به سلب المقيد الذي هو المتأثر والمتأثر لانه لا يصح قائل على ذات المقيد فمفهوم
ان يكون سلب ذات المقيد الذي هو الموجود وهذا السلب مفهوم المقيد بعينه واقل هذا
غير سديد لما ذكره المعترض من ان سلب المقيد انما اضيف الى المجموع لا الى اجزائه فصحة كون
تصور دفع هذا المجموع الذي اضيف اليه السلب بقصده اجزاء المقيد يضر سلب اجزائه وان
لا عرف من انه سلب مضاف الى الجزء الاول والجزء الثاني في الجزء الاول وليس مضافاً الى المجموع
بل ان تصور سلب المقيد لا يستلزم مفهوماً من سلب المقيد وسلب المطلق فان ذلك مطلبه في
لا عرف المقيد عليه وقد عرفت وجه مفهوم المقيد فلا تقبل **قوله** واعتد عنه او ردت عليه
فيما سبق انما تنقيد هذا الاعتدال ونقول مفهوم الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الموجود والمفهوم
لكن مفهوم الموجود معلوم لكل من يعرف اللغة فان علم مفهوم الحقيقة علم مفهوم الموجود وان

جمل فلو امتدح الوجه الاخرين كان ذلك لا حياً من صفة اليه فتعين الوجه بالثابت الاخر
ليس توفيقاً للوجه بالثبوت لانه غير محتاج الى التقييد بالمتأثر اليه هو الجزء الاخر من مفهوم الحقيقة
انما اجبت عن ذلك في الحقيقة وبطلت المقول فيه نقضاً وابداً ما فاقترع المعترض على براهين اخرى
واورد عليه ان الاصول النظرية كالكلام والحق يعرف من تقييماً لاول اللغة فلا تم لم يرد بان هذا المفهوم
كان مجهولاً يعلم من اللغة كاحبه قلب الدليل الى اربابها لانه لم يكن متقيماً ومحصلاً ويتقنا من جملة
الاصول المطلوبة فحصل وميز من اللغة وذلك لانهم عيناً مفهومها على الوجه الكلي في اللغة وقالوا ان
المفهوم ما اشق من فعل المؤثر وقع عليه مفهوم صفة المفهوم بالاشتقاق من فعل المؤثر فمفهوم صفة
المفهوم في جميع الموارد واحد فكل من يعرف اللغة يعرف مفهومها في جميع الموارد منها ما نحن فيه
كلامه ولا يخفى ما فيه فان تعيين المفهوم على الوجه الكلي لا دلالة له على ان تمامه من انهم لم يربطوا
ان هذا المعنى كان مجهولاً الى ان كان المفهوم المعين على الوجه الخاص قد يكون نظراً لذلك المفهوم
المعبر على الوجه الكلي وقوله مفهوم صفة المفهوم في جميع الموارد واحد فكل من يعرف اللغة يعرف مفهومها
في جميع الموارد لا ينفخه بل التامع له ان يقول كل من يعرف اللغة يعرف كنه معناه وهذا المقصود
تماماً من انهم عيناً مفهومها على الوجه الكلي على ان كلامه هنا يحتمل حوالاً ما ذكرته في **الاشارة** **قوله**
لدلالة الوجه والعدم عليها فيلزم ان يكون على الوجه والمفهوم بالاشتقاق وفيه منافاة اقوالنا اذ
الاتزام العرفي المقيد على العينية لا المتعلق كيف لا وقد مر في ما قبل ما به يمكن تفصيل الوجه في العقل
على الحقيقة مطلقاً فلا منافاة ان شئ من الدلالة معنية في وفي اللغة لدلالة المقام كقوله تعالى
فأرث الجاهل قوله يلزم بمقتضى هذا التحقق ان يكون توفيقاً لا شق بمقتضى مفهوم الحقيقة كالمفهوم
قبل اجاب بمقتضى الضلالة عن هذا بان التحقق في هذا المقام ان توفيقاً المشتقات ربما يكون المقصود منه
توفيقاً مفهوماتها حيث هي مفهوماتها وربما يكون المقصود منه توفيقاً مفهوماتها معروفاً انما التي
شأنها كما اذا اردت توفيقاً للحيوان الذي علم كونه حياً بوجه آخر من وجوهه كالمفهوم بالادلة
ولا شك ان الغرض الاول يستلزم توفيقاً مأخذاً بالاشتقاق بماخذ الاشتقاق وذلك وانما على غير
نوع يكون توفيقاً المأخذ بالادلة من كونه كالوجوه والاشق وقسم يكون المأخذ بمقتضى توفيقاً على وجه
لا يلزم جمل عليه موافاة فان الموارد المحددة المختصة بالموجود على توفيقاً نوعاً يصح ان يحل
على الوجه موافاة ونوع لا يصلح لذلك لكن يمكن ان يتخذ بالقباس اليها محمولاً عليه **قوله**
المذكورة للوجه في هذا المقام في النوع الاول وشغل على كلا نوعيه واقترع عليه اما اولاً فلا
ما ذكر ان السمع تفرق اجالي لربما المقيد والاعلى كل توفيقاً المشتق توفيقاً لبدء الاشتقاق قال السمع الجاهل
بعض توفيقاً المشتقات ليس توفيقاً للبدء بل كذا ما ان توفيقاً تافق ولا ينفق نفسه بان

التي هي ان لا تكون في هذا المقام فوضنا الجمل والاثان فاذ كان موافقاً للمتنق ان كان مشتقاً كان من القسم الاول
ومستلزماً لتعريفه بالاستشاق بزمه وان لم يكن والفرق ان المقصود تعريفه لم يوجع عمله فقام تعريف
المشتق على ان قصده تعريف الحيوان ومثله ذلك ان المشتق بالادوات بعيد غاية البعد اما ان كان اولاً
للمقصد اذا زاد ان تعريف المشتق بالمشتق تعريف للمأخذ بالمأخذ يتوجه على ان المشتق ما ذكر الجلب
من ان تعريفه مأخذ للمؤخذ بما مأخذ من مأخذ التعريف لا بنفسه وان لم يبعد ذلك لم يفرق على ذلك ما فرقه عليه
من قوله فتعريف الوجه بالثابت العينة تعريف بالحقيقة للوجه يتوجه مع الوجه لحيوان ان يكون تعريف الوجه
بما فيه من شقوق القبل له واقول مراد الابراد ان على جعل كلامه تحتها بالاشتقاق فيجعل كلام المقصد
وليس مقصوده ذلك بل الظاهر في عبارته انه يختص المقام وتخصيصه لا يوجب كلام المقصد وغيره فلا
يرد شيء من الابرادات التقدير كما هو قوله وهو في المتن ان كان من القسم الاول ومستلزماً لتعريف
بملاء الاشتقاق بزمه الا لا بد على هذا الفاضل لانه ان كان المورد مشتقاً فانا لنزعه ان يكون تعريفه
مستلزماً لتعريفه مأخذ للمؤخذ المورد من لا مأخذ المشتق العارض فان لم يكن مشتقاً فقد جعل تعريفه المشتق
باعتبار مروي فيه الذي يصدر عليه المشتق كما في المثال المذكور واستبعاد قصد تعريف الحيوان
من تعريف الناس بالمتحرك بالادوات ناشئ من سوء فهمه لانه اذا علم الحيوان بوجه الناس
واريد تعريفه بوجه آخر فقبل الناس هو المتحرك بالادوات كان ذلك بالحقيقة تعريف الحيوان
بالمتحرك بالادوات بل اذا لم يعلم الحيوان الابراده الناس فلا سبيل الى تعريفه بالمتحرك بالادوات
ان يقال الناس هو المتحرك بالادوات ولو قلت مثلاً الحيوان هو المتحرك بالادوات لم يفرق
لغة الحيوان الا الناس لعدم علمه به بوجه آخر **والقول** في جواب الكاتب ان قيل اذا سئل
باعتضاد المقصود يقع ان يذكر الكاتب في الجواب اصلاً ان الكاتب عرفت بالنسبة الى المسألة انه لا يصح
الفرق في جواب ما هو الذي يتوجه ذلك لا يتوجه تعريف الحيوان والنوع بالكل المتعلق على كثير من مختلفات الحقايق
والكل المتعلق على كثير من متعينات الحقايق في جواب ما هو انقسامها بالوحدات في تعريف والمتعلق في الجواب
ما هو الذي يتوجه من وجهه ونوعه اذ قوله في الجواب ملحق بمضمونه فقط لا يشترط ان يكون متعلقاً بها
فالاول الاول والثاني الثالث والثالث الثالث وذلك ظاهر للمتقدم في صناعة المنطق او ريت عليه في
تخصيص انه مع كونه متافضة في المثال متفارقة بان القسم فمواطلب ما الى المورد الرسم كما ان اسمها في
وتتعلق على المقصود من الشئ غير الحيوان غير على ذلك قال الشيخ في جود الكلمة المطلوب بايوخشرها بالاسم
انما يوجد على طلب الحقيقة من اوسعه وللحق من اجناس وقصود الرسم من اجناس وخارج من عبارته
الامر ان يكون وقدر الرسم في جواب ما هو على سبيل التخصيص والاضطرار وبذلك يتدفق فهم المتألفين به
ما لم يكن من غير المتعلق في جواب ما هو في الاسماء الثلاثة انما المراد منها الدقة من غير توسع ولا تضيق كالقول

عند

عند الاطلاق وكذا انهم استأثروا تعريف الحيوان والنوع على ان الرسم انما يقال في جواب ما هو على مضمونه الرسم
لا على افراده والمصنف في التعريف المذكور المتعلق على الكثيرين فهو شاك في الحقيقة بحسب الخصوصية
الان وقدره على سبيل التوسيع والاضطرار كما صرح به في شرح الاشارات واجاب صاحب العيون ذلك
بان لزوم وقوع الزايف في جواب ما هو وعدم صحة وقوع التعريف فيه امر جلي يحكم به النظر ولا يحتاج
خلافه بل يحكم وينبوعه مثلاً اذا سئل وقيل ما هذا شئ الى غير ذلك وجاب بانه من الاجزاء المستقلة
عنه الى ما يكون الابرادات فوعيت انما فلا طعن في التعريف اذ قال موسى له يا رب العالمين واصاب بانه
ربكم اقبل فرعون الى من عند وقال ان رسوكم انما رسوكم اليكم لمخوف وقوله القسم فمواطلب ما الى
لقد والرسم مربة بلا مربة ولا اظنك في مربة من ان التخصيص بان وقوع الرسم في جواب ما هو على سبيل
التوسيع والاضطرار تضمن الاعتراف بان هناك يسو على الرسم ولا فائدة لاضطرار فيما نحن فيه ولا فائدة
على التخصيص ايضا اقول حكم قطعه ليس بل من الغير كيف ونقلنا في اسل مواشياً مقترح القسم بذلك
ونقلنا ايضا صريح عبارة الشيخ في عين الكلمة فثبت ذلك انما لا يثبت اقترانه بلا امره هذه الية الخ
والمرء ولا يشك في حقيقة مسلمة في انه اذا سئل ما الغرض واجيب بانه دابة فصيح للذكر والمتر
يتمتع به العلاء ولا يكون له بل يبينون الخالف الى ما لا يرضيه وانا الاستدلال بطعن فرعون
اللقين على موسى عليه السلام فامر عجيب فانه موسى عليه السلام ذكر القوارض في جواب ما هو
في ذلك دليل على جودان في صورة الاضطرار ولا شك ان كلام موسى امر عاين يفتد به
من كلام فرعون من ان موسى عليه السلام اجاب عنه بقوله وبما استجاب والارض وما بينهما ان كنتم
تعتلون فاعادوا مواخزي تبيناً على ان المقام مقام الاضطرار ولا سبيل الى غير القوارض
ونسب الوين واتباعه الى عدم الاعتدال الذي هو الحيوان بطريق التعريف الذي هو البلع وادرج
من التخصيص كانه قال اسم الحمايين اذ لا يعلو ثباته من غير تحديد فلا اضطرار الى الحي الذي ذكر
القوارض وهذا القائل جعل اعتراض فرعون على موسى م وادعا ولم يثبت الى جوابه المذكور
في نقل القرآن ثم جعله حجة الى غير سمع وروى الشيخ الظاهر انما قل من احتمال ان يكون مراد
موسى عليه السلام ما ذكرنا على انه محتمل ان التعريف بان يمدح حجة جواب موسى عليه السلام
واذا ذكر ذلك نبيساً على الشياطين التي صتامز حوله والقوارض الى قوله كانه مع
علمه بانه عبد ذليل وان الله هو الرب للذليل وان موسى عليه السلام بنى الله حقاً كان
يدعي ما يدعي مكابرة وعناد او نقل ايضا انه قد شاعرها بان في متابعة موسى
عليه السلام فناء عن ذلك وقال ليتا انت رب بعيد اذا انت عبد تعيد فثبت ان
ما كان فيه من انفاذ والاهل صرار والمفتت والاستكبار وصار ريباً باب الجدال

ورأس اصحاب الفلاس والاضلال وقد في كل مفاد واسطة لكل حاسد الحق جاهد وليت شوي
 اذ لم يكن الرسم واعلا في مطلب اتي مطلب يدخل اذ لا مجال له في مطلب اتي لانه سؤال يخص
 المحس فنه كامن جوابه ولا في غيره من المطالب كما لا يخفى وما ذكر من ان التصريح بان وقوع الرسم
 في جواب ما هو على سبيل التوسع والاضطراب منعت للاعتراض بانه ليس محل الرسم وانه لا يضطر
 فيما نحن فيه ولا قرينة على التجوز كلام بخلاف انا اذ لا فائدة يسويه تصريح بانه محل
 الرسم مطلقا بل تصريح بخلافه فانه صريح في انه يجزى ذكر الرسم هناك على سبيل التمسك
 والاضطرار واما ثانيا فلا في في الاضطرار في هذا المحل على تقدير تسليمه لا يجد به لجران
 كنه من قبل التوسع والمساهمة فكونه في مقام التمثيل والمساهمة شائعة في مثل هذا المقام
 وفي القرينة على التجوز مبنى على انه محل التوسع على التجوز بان يذكر الرسم ويراد به المحل
 مجازا بالقرينة وهو قد هم فاسد على هذا التقدير لا يمكن التمسك في جواب ما هو الرسم
 بل المحل لان القول هو المعنى لا اللفظ بل مرادهم ان في اقامة الرسم في هذا المقام نفسا لان
 يراد باللفظ الموضوع للرسم المحل وينصب عليه قرينة كيف وفي صورة الاضطرار ليس المحل بل
 فلا يمكن استعمال اللفظ فيه لان استعمال اللفظ في معنى فرع العلم بذات المعنى هذا كله مع
 انه مناقضة في المثال كانه والمنافضة في المثال ليس من ادب المصنفين فضلا عن التاكيد
 في تلك المناقضة **قوله** فاذا تقررت ان تعريف المشتق يكون على وجهين قبل الوجه الاول ان يكون
 التعريف لمبدأ الاشتقاق بمبدأ الاشتقاق وهذا التعريف صالح للجياب اذا سئل عن مفهوم المشتق
 وتفصيل وهو من المفهوم المذكور والوجه الثاني ان لا يكون التعريف لمبدأ الاشتقاق بمبدأ
 الاشتقاق وهو صالح لان تجاب به اذا سئل عما صدق عليه المشتق لا عن تفصيل مفهومه
 للمفهوم لا تعريف لاصدق عليه المشتق كما قد هم بعضنا فاطرين في الكتاب من سوء كلام انا اذ
 ثم زاد وقال لا يخفى ان هذا الشيء ليس تعريف المشتق بل الحقيقة لا هو تعريف لاصدق عليه المشتق
 كما صرح به وتوحيب المشتق مخبر في اتم الاول فبهم كلام المعتز من غير قصد ولا يراد عليه ما اورد
 من المنظر لاننا قد علمنا ان تعريف كل مشتق بمشتق تعريف للمأخذ بالمأخذ قوله بجوز تعريف الحاس
 بالمتحرك بالادارة ولا يجوز تعريف الحاس بالمتحرك بالادارة قلنا هو في الحقيقة تعريف لاصدق
 عليه الحاس لا المفهوم الذي هو معنى المشتق ولا قصد تعريفه لم يصب لا استلزامه تعريف
 الاحاس بالمتحرك الادارية وكلام المعتز ينادى على ان مراد تعريف مفهوم المشتق
 حيث قال مفهوم المشتق ينحل على شئ الى آخره ولم يبد كونه ما صدق عليه الحاس
 مقابل لمفهومه وهو غير مفهوم عنه كزيد واذا لم يكن هذا الامر فهو بانه لم يجهل ان يكون

التعريف الجري عليه كالمحرك بالادارة في قولك الحاس المتحرك بالادارة تعريف للمأخذ في التعريف بلزم
 الانتقال للمطلوب الى ما يدرى به من حيثها اليه جسا حقيق في موضعها ولا خفاء في ان الانتقال
 في التعريف المذكور مما يفهم لفظ الحاس وهو مفهومة الى المبادئ لا مما لا يفهم منه كزيد ولذلك
 اطلق القوم على ان التعريف لمفهوم الموق لا ما صدق هو عليه وما وجد من خالفهم في ذلك
 سوى هذا القائل ولان ما صدق عليه الحاس هو هذا الحيوان الشفيع مثلا وهو صالح لان
 يكتب وعلى تقدير صلاحية لا يصلح المتحرك بالادارة لان يكون تعريفه لا انتفاء المادة
 المفيدة على راي الجمهور منها وانما ان اثاره صرح بان هذا الشيء تعريف لما صدق عليه الحاس لم يجعله متناه
 فغير مسلم ان لو كان اثاره على ان هذا الشيء تعريف لما صدق عليه الحاس لم يجعله متناه
 تعريفه متناه ان ما صدق عليه ليس شق ولم يغيره هذا الشيء الذي هو ان يكون
 السؤال عما صدق عليه المشتق بمبدأ المفهوم بمبدأ التعريف بل كان في سبيل ان يبين بمبدأ ما هو
 عليه مبدأ فيقول بدل قوله ليس تعريف للمفهوم بالكتابة ليس تعريف بالكتابة بالكتابة
 ثم قد صرح بان السؤال عن هذا الشيء هو ما صدق عليه ولا يلزم من ذلك ان يكون
 من قاله وكان ما ادعاه من انه لو قصد تعريف مفهوم الحاس يلزم تعريف الاحاس بالكتابة
 الادارية عن مسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان المتحرك بالادارة من المفهوم الحاس وليس كذلك
 بل هو سمة له ووجه مفهوم الحاس فظهر ان التعريف لمفهوم الموق سواء كان هذا او ساء
اول لا يخفى علمه له اذ في سكة ان اثاره قد تم تعريف المشتق الى قسمين احدهما ما هو جواب
 السؤال عن مفهومه والثاني ما هو جواب السؤال عما صدق عليه المشتق وقد علم بوجه
 وادريان يعلم بحقيقته او بوجه آخر ثم حكم بان الاول يستلزم لتعريف المبدأ بالمبدأ دون
 الثاني فعبارة صريحة في ان القسم الثاني تعريف لما صدق عليه لانه صرح بان السؤال عما صدق
 عليه الذي علم بوجه والمراد ان يعلم كنه ما بوجه آخر ولا رية في ان الشيء المعلوم بالوجه
 المراد معرفة بوجه آخر او كنهه هو الموق لا محالة وما يقع في جواب السؤال عنه با انما هو عرف
 وكيف يكون السؤال لطلب ما يصدق عليه المفهوم بكنهه او بوجه آخر والجواب تعريف الشيء
 آخر وهو المفهوم كتعريف تعريف المشتق باقم من تعريف مفهومه وتعريف الاول ما اورد
 الذي يصدق هو عليه وهذا التعريف غير عنوان التعريف كما هو صريح عبارة الشرع
 واقام حكمها مقامه فلا يطرأ خلافه سريعا ثم انه قد قد علم ان ما صدق عليه
 هو التعريف الشفيع لا غير وهو خلاف الواقع فان الطابع يصدق بعضها على بعض الا يرى
 انهم عرفوا النوع الاضافي بقولهم ماهية يتا على غيرها البنية في جواب ما هو تعريف الشيء

بان الحكم في القضية المتعارضة التي عنوانها البشر على الافراد الشخصية والشخصية معا بل قد فرض
الشارع انه يكون السؤال عن الانسان المعلوم بوجه الضلوع والمطلوب معرفة بوجه
أخر كنهه ولا يذهب اليهم الا الافراد الشخصية كزيد فقط ما ذكر من انه يجوز الانتقال
تأثيرهم من لفظ الناس وهو مفهومه لا ما لا يفهم منه كونه على ان الانتقال المذكور لا يجب في صحة
التعلم لانه الفاعل المبادى هناك من جهة العلم وهذا المثال عند هذا القبيل كما لا يخفى وقوله قد
اطبق القدم على ان التعريف لمفهوم المرفق الغير سري في الكلام في ان المرفق هنا هو مفهوم
والتعريف له لا افراد وكون مفهوم الانسان هنا فرقا من الضاهك لا يجب كون التعريف له
المرفق لانه المرفق هو مفهوم الانسان لا افراد وقيل في اليونان ان يعرف هذا الانسان لا يعرف
الضاهك مثلا واذا كان معلوما بكنهه او بوجهه فقد فلا بد له ان يعرف في السؤال عن المرفق بالانسان
في جواب ما هو تعريف الانسان لانه هو تعريف الضاهك وما هو تعريفه من جهة اخرى في ذلك هو هذا
القائل القابل وما ادعاه من اعتبار المساواة في التعريف عند التحقيق فلو ما صرح به المحققون
كالشيخ جابر نصراني على ما اورد في كتابه في شرح المطالع وصرح به الاستاذ قدس سرى في كتابه
نفسه ايضا واما ابو نصر في الفصل الاوسط وصرح في الاشارات ايضا وجعل المساواة شرط
لكل التعريف وما تخيله من انه لو كان اشارة على ان هذا التعريف لا يصدق عليه للشيء
لم يجعله فاما من تعريف المشتق فغير مستقيم لانه صرح بان المثال لا يصدق عليه والجواب
تعريف له لا محالة فلو لم عليه ما ذكرناه اذ لا يمكن كون الذات تعريفا للجواب تعريفا لغيره
فلا يكون الجواب مطابقا للثبوت فالشارع مع هذا التعريف جعل كلا التعريفين تعريف للشيء
نظرا الى الظاهر فعمل تعريف المشتق اعم من تعريف مفهومه وتعريف الامر المسمى الذي يصدق
عليه كما يقال للفرع متاخر عن المركب بحسب المفهوم ومقدم عليه بحسب الافراد وبالجملة جعل تعريفه
الايراد قرينة على دقته ليس من مآب المحققين وكذا ما نقل عنه من انه لو كان كذلك كان
يشق ان يتقدم تعريف الانسان بالصدق لانه يريد ان يبين ان تعريف المشتق قد يصح
حيث لا يصح تعريف المبدء بالمبدء فجعل ذلك تعريفا للضلوع باعتبار وقوع المساواة على
وهو الانسان مع انه لا يصح تعريف الضلوع بالكتابة وكيف يقول كما قاله المعتز في الانسان
ليس شقا واما قوله وكما ما ادعاه من انه لو قصد تعريف مفهوم الخناس بلزم تعريف
الاحتباس بالحركة الارادية الما فامر عيب اذ قد اوردت هذا التعريف في حاشيتي
حيث ذكرت ان هذا في التعريف الرسمي غير يتقن وفصلت الكلام فيه وقد اشرت
هنا بقولي فاننا نلتزم الى ورود ذلك بالشرح واذا افترضنا ههنا دفع نقض الشارع

كما يفرضه العبارة وابراد ذلك المنع ثم ان هذا المعتز لا يخل هذا المنع واورد على كلامي
ان عبارة شاذي على ان التعريف دفع نقض الشارع وهذه الحاشية متصلة بالحاشية الثالثة
على هذا المنع متاخرة عنها وقوله فظهر ان التعريف لمفهوم المرفق سواء كان هذا او سري
كلام من غير مناسبة الى الكلام ههنا في ان المرفق هو الامر المسمى الذي يصدق عليه
المشتق كما افصح عنه عبارة الشارع والتعريف لمفهوم ذلك الامر المسمى ولم يفرق بين
للفرد والزعم في ذلك حتى يخاطب بذلك الكلام **قوله** تعريف الموجود بما يمكن ان يخرج عنه ليس
قبيل الوجه الاول اوردت عليه في حاشيتي انه لا شك ان الكلام على تقدير ان يكون تعريف
المعرفين من هذا التعريف وامثاله بيان كنهه الوجه ما هو موجود فان التنازع انا وقع في
بداية كنهه لا على ان يكون التعريف تصويرا فرادا الموجود بحيث يتنازع المحدثات فان ذلك
لا يحتاج الى النظر بالاتفاق فلو عمل التعريف على الوجه الثاني لم يكن تناحرا فيه اذ كل سائلي
الوجه الاول لا يعنى تعريف الموجود بما هو موجود وقد كونه مكان الضاهك غير محمول
على الموجود فلو ان تعريفه لم يمتعه المرفق ولم يلزم كونه محمولا عليه واعتبر في عليه
بان فيه بحثا اذ لا يشبه على احراز الموجود ان كثيره وان لكل فرع منها كنهها على جهة
مثلا للوجه الذي هو الانسان كنهه والموجود الذي هو الفرس كنهه آخر وليس للموجود
كنه واحد يتبادر تعريفه ولا يشبه ايضا ان الموجود مفهوم كلي هو عين عام بالقياس
الى افراده والمراد تعريف ذلك المفهوم والتنازع في انه يمكن تعريفه ام لا لا يورعان بعض
القوم برسونه بان يمكن ان يخرج عنه او بما يكون فاعلا او منفعا وبعض آخر يرون ذلك
باشتال على العرف وان المذهب الحاشية لا مفهوم اعرف منه فلا يمكن تعريفه ثم ان اراد
بالتعريف على الوجه الثاني تعريف افراد المرفق فقد عرفت انه غير جائز واذا اراد به التعريف
الرسمي لمفهوم المرفق فهو داخل في المنازع فيه فلم لا يجوز ان يكون تعريف المرفق ذلك
وان اراد به معنى آخر فلا بد من بيانه ليبيّن حاله وانت خبير بان ينبغي صريح تعريفه
على المرفق انا لم يكن ذلك يتنازع او يصح تعريفه عليه فمنع عدم صريح تعريفه على المرفق منه
غير متوجه اقول الذي ذكر المصنف ان عند بيانه كنهها على ما ذكر في الثاني من ان يكون
على تقدير ان يكون التعريف من تلك التعاريف بيان كنهها على ما ذكر في الثاني من ان يكون
من قبيل التسمي الثاني لا يكون عند بيانه الموجود بل في بقا لا واما الموجود بحدوده التسمي
عليه كالتنازع عن غير اد ما يصدق عنه اثرا غير ذلك ولا يحصل منه الاتية للموجودات
عن المحدثات ولا كنهه مفهوم الموجود اذ الحاصل من الرسم هو تعريف افراد المرسوم افراد

عبر الرسوم وليس هذا الكلام ما يبرهان فيه بيان كنه الموجودات حتى يدرك عليه ان الموجودات
انما هي لكل منها كنه على حدة وليس النزاع في سطور التعريف كانهما اما اولاً فلا بد ان
التعريف يدعيه وانما ثانياً فلا بد ان لا يكون ان يدعي احد ان لا شيء اخر منه وجه من وجوه مفهوم
الوجود حتى لا يمكن تعريفه اصلاً وكون كنهه احدى المفردات انما يدل على عدم جواز تعريفه
لما اذا كان يكون بعض وجوهه نظراً في تعريف بل هو احدى من ذلك الوجه فقد علمنا من هذا التفصيل
ما هو المراد من التعريف بالوجه ان كانت جزيئات قوله وانما جزيئاته يدل على عدم خبرته بكلام
القوم في هذا المقام فانهم مصرقون بان التعريف على التعريف يحتاج الى الاشارة الى ان ادعى عدم
صحة التعريف على التعريف ففعله البيان كافي صورة عدم دعوى عدم المنع او الجمع في التعريف بل
دعوى عدم الصلوة راجع الى دعوى عدم الجمع فانه دعوى عدم الجمع انتم من خروج بعض افراد
المعرف او خروج جميعها فظلمان منع عدم صدق التعريف على التعريف غير موجه **وله** فان لم يبرهن
او دبر بها الاذونات في حاشيات سائر هذه البان يدعي ان لا تناقض بين المفرد
والركب لا اعتبار اتحاد وضع في الترادف فانه وضع المفرد يخص وضع المركب فوضع
والتفاوت بينهما بالاجمال والتفصيل والثاني والاولى وضع المفرد قد يكون نوعاً مشتركاً
فيلزم ان لا يكون تعريفاً بالركبات ومن هنا علم ان لا خلاف بين عدم وسلب الكون على
فقد يراى ان يكون معناه ذلك واعترض عليه باننا لم ان كلام الشرح يدعي ان لا خلاف
بين المفرد والمركب وانما يدل على ذلك لو كان ضميراً يوجب قوله فان لم يوجد راجعاً الى
اللفظ المرادف وليس كذلك بل هو راجع الى اللفظ المفرد المرادف في قوله بل مرادف على
الافتراض المفرد المرادفة كالليني وانما ان التفاوت بين المفرد والمركب بالاجمال والتفصيل
اذا كان معناه واحداً فان التفاوت بينهما في اللفظ ليس الا كما سبق في عدم وسلب الكون
على ان ليس في الكتب العشرة اعتبار اتحاد الوضع في الترادف فمضى ان علم انه معبر فيه **اول**
وصف المفرد المرادف وتغيير الاستدلال في المركب عن وصفه بالترادف الى قوله الفاظ مركبة دالة
على معنوية الآخر مما شعر اشاراً الى عدم الترادف بين المركب والمفرد اذ لو تحقق الترادف
بينهما لم يكن لتغيير الاستدلال وهذا المستدلال فائدة بل كان الظاهر ان يقول مرادف على اللفظ
المرادفة فان لم يوجد موجد كذلك او مركب كذلك ثم لم يكن التفاوت بين المفرد
والمركب بالاجمال والتفصيل لم يبق موجد ماذ لم يعدم كون التفصيل المستفاد منه مقصداً لانه اذا
المفرد والاعلى التفصيل كما ذهب اليه المعتز من كان التفصيل المستفاد من المركب مقصوداً او قد
منافى لعدم وسلب الكون ان المفرد لا يدل على التفصيل اصلاً فقد ذكرنا اعتبار اتحاد الوضع فانا

ذكرناه

ذكرناه على سبيل الاجمال ولذا كانت فلنا ان الثاني اولى فلا يراد **قوله** بل ينبغي كونه مصوراً ايضاً قبل
قد ذهب بعض اهل السنة الى ان النزاع في كنه الوجود وسبقه انما هو سببه الكنه
شبه ان اثاره هنا وانما الظن ان النزاع في تعريف الوجود وانما المنع سافط وانما بيان ان نزاع
في تعريف الوجود قد مر اننا وانما بيان سقوط المنع المذكور فلو ان الوجود اذا كان امر فعلياً
اننا اعتدنا لا يكون له تحقق في نفس الامر اصلاً لا ذهنياً ولا خارجياً وكان ماهية وكنه ذاته
نفسه اذ لم يوجد شيء منه معتقلاً وموجود حتى يتصور ان يقال ما هو المعقول منه كنه الوجود
او وجهه ويكون ذاته وذات الكلي الذي لا فرد له في نفس الامر كلاً لا شيء فلا يكون ذاتياً
ولا عرضياً اذ الكلي بالقياس الى ما هو فرد في نفس الامر يكون امره فاما لا يكون له فرد فيها
لا يكون شيئاً منها لكن الوجود على ما ذهب اليه المختلفون امر على نزاع في الوجود له في المقادير
للبراهين المذكورة في كتبهم لا سيما كتاب الاشراق ويستقل بذاتها ولا في الزمان ليس من افراد
صورية ان ذبها مثلاً ليس هو وجوداً باقياً ذهناً وجوداً كما انه ليس بشيء باقياً ذهناً مركبة
ومركبة وانما اشار الى ذلك بقوله والوجود من الموجودات العقلية لا تتنازع استغناء عن
الحقل وهو له فيه **اول** قد مر مثلاً اننا ان ليس نزاعهم في سطور التعريف اذ لا يمكن ان
يدعى امر من العقلاء انه ليس منهم ما يعرف من وجه من وجوه الوجود اذ من جملته
اكتان الاخبار عنه وكونه فاعلاً او منفعل لا يغيرها فيمكن ان يعرف من هذه الوجوه
باجزائها التي هي اعرف منها وما قاله في بيان سقوط المنع سافط اذ الوجود وان كان امر
شئياً لكانه ليس امره اذ اعتدنا فيكون له تحقق في نفس الامر كما يدعيه المعتزلات والافاضة
وانكار وجوده في الزمان كما برز صراحة والمنك بان ذبها مثلاً ليس هو وجوداً باقياً ذهناً
موجوداً كما انه ليس بشيء باقياً ذهناً من الحركة يتحقق ان لا يكون الاعراض الوجودية في المقادير
موجودة في الزمان فان الشوب الاسود لا يكون اسود باقياً ذهناً من سواد على اننا لنعلم
انه ليس موجوداً بالوجود الحاصل في ذهنا فان الوجود في الزمان هو حقيقة الوجود كما هو
من ذهب للمحققين وتغييره بالكلي العرضي في غاية البعد فان الوجود هنا بمعنى الوجود
ولاشك في ان له الافراد في نفس الامر وكذا الوجود بالمعنى المصدري فان له حصصاً
فقد حكم النعم بان كل شيء نوعاً في النسبة الى حصصه وما ذكره المعتز من انهم
لم يبريدوا بالحكم المذكور ان نوعية الكلي حصته في نفس اذ حصته ليت فيها فكيف
يتصور ان يكون نوعية شئ لها يكون فيها اراداً انه على تعدد بتخفيف الحصص يكون
الكلي قد حاكها اذا قلت الانسان نوعه لانسان له راسان لم نرد بذلك انه نوعه

في نفس الامر بل من حيث انه لو تخلف ذلك المعتبر كان الانسان في مقامات فردية خاصة للكل
انما يكون على تقدير تخلفها ولا شك انما على ذلك التقدير واقعة في نفس الامر ثم قال فان قلت
اذ لم يكن الوجه موجودا في نفس الامر لم يكن عارضا للماهية فيها ولا يمكن بين الامر والوجه
والعدم فرق قلت لان انتفاء الفرق بينهما لان ما يكون مفهوما الوجه متخارفا في نفس الامر
كان موجودا وبالجملة كذا كان معروفا لا يقال على ما ذكر بل يلزم ان لا يصدق الوجه
على الماهية لان صدق على الموارد انما بما يقتضي قيام بقاء المحول بالوضع لا لان ذلك
بل قد يكون قابلا به كما في زيد متحرك وقد لا يكون كما في زيد موجود والنفس عامة بزمانها
وسبغها ابتداء بان تحققت في تلك الاوقات في وجودها في نفس الامر كما في صفة فان لم يكن
يصبر موضوعات في القضية المرجحة الصادقة وموضوع القضية الموجبة الصادقة يجب
ان يكون موجودا بانها في العقل وكيف لا انتفاء الموضوع بوجوب صدق التالفة وان
مناقض حكم بكمنا الكلي في الحقيقة انما هو في تقديرها غير واقع وهو وجه تلك الحقيقة في
الامر بقرينة بانه ليس في عالمها في الواقع فكان عليهم ان يكونوا بانة ليس في عالمها في الواقع فكان عليهم
كافي للحكايات الغرضية فابايم مكو ابايم نوع بناء على في امر غير واقع ولم يكونوا بثل هذا الكلي
الغرضية على ان هذا ما يفتقر الى ان احكامها اذ في جميع الاحتمالات في جميع الاحكام كالعكس
والتناقض مع انهم اشتبهوا الفصل الاول في عباراتية التنزيهية كذا كما لا يضاف في غيرها
نحو انكم المنفصل مع تصورهم بانها امور عباراتية فالفرق بينها وبين ذلك الامر الحتمي بالوجود
ثم لا يخفى انه اذا عرف الامكان بانه صفة موجهة الى السبب ان شئنا ان كان في الحقيقة
كان هذا مع ان الامكان ايضا من الامور التنزيهية **قوله** واتحاد مفهوما نقبض مفهومه
ذكرت في ما شئت ان نقبض الوجود هو الوجود وهو عدم من عدم صدقة على ذات
زيد مثلا مع انه لا يصدق عليه انه عدم فالمراد بالوجود والعدم هما ههنا
العدم بمعنى الوجود وهو نقبض الوجود وهذا مما يقتضي ان المراد بالامر العامة المنتهات
كما اشارت اليه في فرائغ الحاشية واعتبر في بانه ان اراد ان الوجود بمعنى غير الوجود صادقا
على زيد فهو مسلم لكن انما نقبض الوجود فان اراد ان الوجود بمعنى رفع الوجود صادقا
فمنع ان اعتناء بالفارسية نابذ من وهو لا يصدق على ذات زيد بالضرورة اقول قد على
الرفع المعتبر التيقن في المعنى المصدق وهذا عجيب من بستم راحة الصنعة اذ على تقدير هذا
التقدير يبطل الاحكام التي ذكرها القدم في النسبية في التنزيهية انتفاء عن كون نقبض الامر اخص
ونقبض التباين مبانان تباينان يا كذا يا كذا فالدلالة قد يكون بين نقبض التباينين

عدم من وجه اذ بين نقبض الاعم وعين الاخص كالحوان والان تباينان بين نقبضها وهو الحوان
والانسان عموم من وجه لعدمها على العرس مثلا ولو كان معنى اللان عدم الانسان كما شبه
كان بينه وبين الحيوان جارية كلية او عدم الانسان بالمعنى المصدق لا يصدق على شيء من الحيوان
اصلا وكذا لا يصدق على هذا التقدير نقبض الاخص على غير الاعم مثل الانسان على بعض الحيوان والعكس
بل على هذا التقدير يكون بين جميع التباينين تباين محض اذ لا يصدق عدم الصاحك مثلا في عدم
بمعنى نابذ من صاحك ونابذ من انسان على امر واحد اصلا ونقبض على ذلك غيره بل المراد ههنا هو
الاختلاف في المعنى ما ليس بذلك الشئ كما في قوله عليه عبارته **قوله** في هذا التباين بل على ان الوجود
فيل يمتنع اذ هذا التباين لا يبدى الا على ان الوجود بمعنى واحد محلي على الاشياء وانما ان هذا الحمل
صادق وان الوجود زائد على كل ما يحل عليه صفا اذ حمل على الوجود يكون له وجود آخر هو وجه
الاياد ووجه يندفع عنه ما اورد عليه وقد فلا دالة له على ذلك كما لا يخفى اقول المشتبه غير
المشترك فيه فيلزم ان يكون الوجود وجه آخر هذا وجهه الا يراود ويبدف عنه ما اورد
عليه وقد تخلفنا هذا البحث في حواشينا وان اردت تخفيفه الحال فليكن بل الحاشية تحذف
عن الحاشية **قوله** والجواب ان التردد انما يقع فيما هو من الوجهات فيلزم فيه بحث الجوانب بين
التردد في الوجودات سيما اذا اعتقد وجودها كاذب اليه جميع من المتكلمين وشرذمة من
تدريج المشايخ فلا يلزم من كون الوجود مقبولا تانيا ان لا يقع التردد فيه اقول قد اخذ ذلك
من الحواشية ولم ينقله بتمامه اذ ذكرنا هناك ان الكلام في الوجود المطلق والمقنن الثاني
موجوده بهذا المعنى وعلامة انما ذكره لا عنفاده ان الوجود ليس موجودا اصلا لا ههنا ولا
قوله لا دخل له في الاستدلال فيكون لو كان مفهوما عدم مقبولا الصبح الاعصار بلارية
لان كل عدم في رفع وجوده خارجا عن اخصار الشئ بين الوجود الخاص ورفعه ضروري وانما قوله الجواب
ان يكون مقبولا بالعدم بمعنى اخر فهو لا يقتضي المقتضى الوجود الخاص ورفعه كالا يذهب على
سلكه هذا كلام صاحب التل وهو ما ذكره الاستاذ العلامة قدس سره في حواشيه وقد ذكرت في حاشية
انه في قول ان هذا المعنى هو المقصود في هذا المقام لان الفرق هنا حصر في الوجود ورفع الوجود
لا رفع وجوده خارجا عن بحث لا ياتي تصافه بوجه آخر كما لا يخفى فالجواب ان هذا نفي آخر فلا بد انما
للمطلب من اخذ مقدمة اخرى ما وجد عدم او كون المقصود هو المقصود بين الوجود وبين الوجود
بالكلية لا سلب وجوده خارجا فلا استدراك على هذا المقدمه الاولى الا انكم لم تميز مقدمه اخرى كذا
واعترض عليه بان لا يمتنع ان الفرق هو المقصود كذا كيف والكلام على تقدير يكون الوجود في عدم
مشتركين بالاشتراك العقلي وعلى هذا التقدير يكون كل منهما مستقلا في احد معانيه قطعا

قوله في حاشية

ولا يجب استخلاص شيء منها في أكثر من معنى واحد عند اليهود فكيف يراد بالعدم جميع معانيه وليست
شريعة بان امر عام على تقدير ان يكون كل منها شرا كما انظر الى ان حكم بان المقصود بالعدم
جميع معانيه وبالوجه اعمها وحكم بان ذلك غير متحقق معاته في غاية لقائه كما لا يخفى قوله
للصالح الذي فتنك المستدل به هو المصداق الذي لم يطر فيه ان يكون الشيء معدوما ليس له
وجود البتة كما ذكرنا في حاشية الشرط وهو التبادر من واضع السؤال ذلك المصداق
ولذلك ان في هذا المعنى مذكور في المقول وان التاذيع مكابر عقله والكلام في رد الاشراك
اللفظي وليس بنا عليه حتى يستقيم الجواب الذي اشار اليه بقوله كيف والكلام على تقدير
كونها مشتركة بالاشراك اللفظي فان ابطال الشيء لا يكون بنا عليه بل على الواقع وفي
الامر وحاصل الريل اننا نجد مصداقيا اعمد طريقه بمانا لوجودات كلها وانكار ذلك كما
وليس للخصم ان يقول لا يصح هذا على تقدير كون الاشراك اللفظي فانه ذلك لا يجدي به كالا
يخفى ولا ان يقول هذا غير واقع لانه مكابر فتم الاستدلال وليست شريعة ان امر عامه الى
ان حكم بان ابطال الاشراك اللفظي ينبغي ان يكون على تقدير الاستدلال شراك اللفظي حتى حكم
بان المراد بالعدم على ما ذكرته جميع معانيه وبان ذلك في غاية لقائه مع انه لا يخفى ان
ذكر منه قيل المنع على التقدير المذكور وهو غير نافع كما نفرد في موضع **قوله** اذا وجد زيد
بوجود آخر او عدم بعدم آخر في غير سلم لان زيدا على كلا التقديرين لا يخلو عن الوجود
لثامه وبقائه مما حققناه انما افعلنا شاذ على عدم على المعنى التبادر والمعاد لجميع الوجودات
واغتر اختصامه بالاضافة الى الالاهية كالوجود وقصره بذلك في الحاشية وهو يستط
ما ذكر **قوله** لان التافق لا يتحقق الا بين متوحدتين او وود عليه ان عدم يقضي الوجود لانه
رفعه ورفع كل شيء نقيضه فيكون وجوده يقضي عدمه لان كون احد المتوحدتين يقضي الآخر يستلزم كون
الآخر يقضاه ثم ان عدم عدم ايضا يقضي عدم لانه رفعه فقد ثبت له نقيضه الوجود وعدم عدم
وليوات هو الاول بينه كما يتوهم بغيره لان تصورنا موقوف على تصور عدم بخلاف الوجود وفيه
التفريق عرفان ان يقال لعدم اذا كان بينه وبين الوجود فيكون في قوة الالباب فليس عدمه نقيضه لانه في
التالي التالي المولود ليس نقيضا للابليس نقيضه هذا الاعتبار هو الوجود الذي هو في قوة الوجود
وان اخذ بغيره شدة سلب الوجود فيكون في قوة الوجود التالي المولود نقيضه هذا الاعتبار هو عدم الذي
هو في قوة التالي التالي المولود دون الوجود الذي هو في قوة الوجود واعتبر عليه بان قوله ليس عدم
عدم نقيضه لانه في قوة التالي التالي المولود غير سلم فانه على ما فرضه في قوة رفع النقيض
التالي كذلك ليس بالاشارة بجوان اذا فرض الوجود في قوة الوجود وحكم بان عدم نقيضه

فقد

فقدرة التالية واذا كان عدم في قوة التالية كان رفعه في قوة رفع التالية لا في قوة رفع الوجود
التالي المولود كما لا يخفى على ان التاذيع وضع في موضع عدم رفع الوجود وبطلان نقيض الوجود
ورفع رفعه لا يفتقر للجواب ما ذكرنا ايضا اذا جرى الويل في انقضاء بان يفتقر الى التالي التالي
الموجبة لانه رفعه ورفع كل شيء نقيضه فيكون الوجود نقيضا للتالي لانه كون احد المتوحدتين
نقيضا للآخر يستلزم كون الآخر نقيضه ثم سلب التالي ايضا نقيضه لانه رفعه فقد ثبت له نقيضه
الوجود وسلب التالي وليس له هو الاول بينه لانه تصورنا موقوف على تصور عدم بخلاف الوجود وفيه
الاول لا يندفع عنه السؤال بشي ما ذكرنا والجواب ان في نقيضه ممتد مقدمة هي ان نقيض الشيء
نما كان مقترنا بغيره كان الشيء مرفوعا به مثله ان يكون التالي رفع الوجود فلا يكون نقيضا
لما بعد المعنى لكن لما كان نقيض التالي اعني رفعه لا في الوجود بل في الوجودات التي هي عليه لانه
لاسم اللان على اللزوم من معناه على ما مر به شارح الشبهة وغيره اذا تم هذا فاعلم ان
لا يكون الا بين متوحدتين ضرورة ان رفع المعدم الواحد والحدوث قول الموجد كون الموجد
نقيضا للآخر يستلزم كون الآخر نقيضه ممتدع ان نقيض الشيء على ما جرى من التوحدتين
المتوحدتين ان يكون كل من التين دفعا للآخر ثم قد يطول النقيض على المرفوع في سماع وليس الكلام
في ذلك انما الكلام فيها هو النقيض حقيقة **قوله** لا يخفى ان اليراد الذي ذكرته نقيض اعمالي وما يكون
في الجواب نقيض نقيضه فمما تالت النقيض الاجمالي ومقابلته بالمنع غير موجه ثم ما افترق منه النقيض
التالي التالي وتمامه رفع التالي غير مستقيم لان النقيض التالي انما يمكن ايراد الب
عليها ان اعتبرها تحققت في نفس الامر وما جرى مجرى الصواب في كون رفعها رفع النقيض
وصدقها ولا يمكن ايراد التبادر اعمالي على التبادر الرابع الذي هو من النقيض التالي
من غير تاذيعه فيحصل قضية التالي التالي كما تخيله كما يشهد به المفردة التالية وذلك
جعل لعدم موجد السلب هو النسبة السلبية كيف ولو كان ذلك بطل احكام انقضاء
من التناقض والعكس وغيرهما اذ يكون التاليان متافضين مع ان القدم في التا
باختلاف التفتيز بالاجاب والسلب بحيث يقضي لانه صواب احد بهما كون الاخرى
واما قول بعضهم نقيض كل شيء رفعه فما لا يتوحد عليه والعبارة الصحيحة ورفع كل شيء نقيضه
كما ذكرنا الاستدلال المحقق قدس سر في حواشي شرح المحضر لا يقال هذا بل يكون سالبه السلب
نقيض التالي لانها رفعها لا نافيها الكلام فانه لا يتصور ايراد السلب الرباطي على التالي
فلا يتحقق هذا المعنى في المقام فيكون نقيضها لها واصاح يكون الموجبة ايضا التالي
فيحقق لها نقيضان فاعلم ان التافق ممتدع بالاختلاف المذكور وهو ما اظهر عليه القدم

وكيف يكون الشيء نقبضا لنفسه ولا يكون النقض نقبضا له مع ان التناقض من السبب المتكرر كما
لا يخفى على احد والمعتزليون استنبطوا التناقض حيث قالوا ان التناقض لا يكون الا بين متينين
واراد بها الشيء ووجهه من غير ان يكون احد المتينين نقبضا للآخر يستلزم كون الآخر نقبضا له
وهذا تناقض صريح كما لا يخفى وقد وقع لشارع الشبهة مثل هذا فانه في ابتداء قوله نقض
كل شيء دفعه قائل ذلك دوام اليجاب بكونه مناقضا لوجود دوام اليجاب بل بقوله
لا صريح ان شارة هنا بان التناقض لا يكون الا بين متينين وفي ذلك يستلزم كون كل من
المتينين نقبضا للآخر فلا يمكن حمل كلامه على ما ذكره المعتزلي من ان التناقض يقع بين اثبات
والاثبات ليس نقبضا وذلك ظاهر وايضا يكون نقبضا لاثباته في سلب كل كنه ذلك ليس لشي
من الالفان جميعا هو السلب الكلاعي لا شيء من الالفان جميعا فيقولوا لشي السلب
الكلاعي فليس لشي ليس هو السلب الكلاعي وهو ظاهر ولا هو السلب الجزئي لانه لا يرد على سلب الجزئي
عن صنف اخر والوضع لا يقال لانه سلب الجزئي لانه لا يرد على سلب الجزئي بل هو سلب الجزئي لانه لا يرد
نقود بصير السلب محولا في القضية فلا يكون نقبضا للقضية الاولى لاختلاف المحمول وايضا فيمكن
التأليه الجزئية كنفها من غير استلزام كونها محتملة لما سبق في ان قولك لشي من الالفان جميعا
يستلزم قولك لشي من الالفان بافان وايضا يلزم استلزام التأليه في صنفه الشكل الاول
كقولك لشي من الالفان جميعا وكل حيوان جميعا فليس لشي من الالفان جميعا وايضا يلزم
ان يكون صنفه التأليه نقبضا لوجوده الموضوع فان تأليه السلب على فرضه في حقه انما
يصدر عن وجهه الموضوع اذ لو لم يوجد موضوعه لصرف التأليه فلم يصدر سلب التأليه
فعلم انه لا يجري الزيل في انقضاء الالفات على سلب التأليه وقد عرفت بطلانه وما ذكر
في استلزام كون الشيء دفعا كونه نقبضا لعدم دفعه نقبضا وهو عدم الوجود وما
حبه من انه اذا دفع من صنف عدم دفعه الوجود لا يستلزم الجواب الذي ذكرته من دفع بل الجواب
عنه ما هو الجواب عن عدم دفعه بل لا فرق بين عدم دفعه الوجود الذي هو في المقادير والاراد
بالعدم هنا هو دفع الوجود كما من من ان عدم دفعه الوجود والسلب والوجود من غير التأليه بل من
عن شارة الشبهة لا يتعلل عليه وكيف يقال ذلك ففتر القوم ان التناقض بالاختلاف
المتنقذ لانه صنف احد بها وكذب الاخرى وحقق هذا الاختلاف بين الموجبة والتأليه
التي هي نقبضا دون القضية التي اختص بها وتأها سالبه السلب على تقدير تسليم انه يمكن
تحقق تلك القضية في المنفرد هذا وقد مره القوم من شارة الشبهة نفسه في بحث
نسب الكلمات بان الامر الوجودي نقبضا لغيره حيث قالوا الامر ان اللزوم فيها عموم من وجه

بيان

ليس

ليس بين نقبضا عموم اصلا اي مطلقا ومن وجه لانه هذا الوجود اي الوجود من وجهه مخففة
بين عين الالف مطلقا ونقبضا لاخص وليس بين نقبضا ما عموم لا مطلقا لانه وجه لانه لا يكون
بين نقبضا ما عموم فالتباين الكلي بين نقبضا الالف وحيث الاخص قد جعلوا عين
الاخص نقبضا لنقبضا الاخص وكمن مثله **قوله** لانه ان من وجه عدم واحد ودرت
عليه في حاشيتي انه قد استدل القوم على تلك المقدمة بسبب غاير السلوب قد وانها كما هو
المشهور كان ينبغي ان ينقله ويورد عليه المنع والاقباله ثم ثبت على هذا المطلب
بانه لو كان السلب خصوصية سببا لاضافة الى ما هو سلب له لم يكن نقبضا لغيره بل الفعل
خلو الواقع عنها كتحقق خصوصية سببا اخرى فان استلزم ذلك فلا يكون نقبضا لغيره
وذلك ما يرفع التناقض بينهما ثم قلت وهناك نظر دقيق وهو ان يقال ان اردتم ان نقض
المطلوب امر واحد فذلك ليس نقبضا لوجوده لاجزاء اضافة الى شيء آخر بل نقبضا لسلب الوجود
وان اردتم ان نقضه عدم الذي هو نقبضا لوجوده فممنوع والرب لا ينطبق عليه لانه ر
سلب مضاف الى مفهوم خاص هو الوجود فلو كان مستلزما لم يكن نقبضا لغيره بل نقبضا
بل بالوجودات المضافة الى الالف لا يقال السلب لا يضاف حقيقة الى الوجود وانما يضاف
الى غير الالف لاسحق السلب الماهية في ذاتها من دون اعتبار شئ منها في نفسها او لغيرها او شئ غيرها
لها فالتسلب الى غير مفهوم اخير فهو بالحقيقة مضاف الى الوجود فهو نقبضا لوجوده فاقول
على انما لانا نقول هبانه كذلك تكن الايراد بان يقال لانه لا يلزم من نقض عدم
تأثير السلوب بذاته بل بالوجودات التي هي مضاف اليها واعرف في عليه انما اوله بان
تجوز العقل خلق الواقع عن التقييد على تقدير ان يكون السلب خصوصية سواء اضافة
الى ما هو سلب له ممنوع وانما يكون كذلك فلو لم يكن تلك الخصوصية لان ما بين المثبت
للسلب ونقصه لانه ما نقصه ولم لا يجتمعان يكون كذلك واسا ثانيا فان معنى الواقع
عن التقييد هو ان يكون احد هما فيكون الاخر وهذا يخص حيا اخصا يا وانا المفرد
ونقبضه الذي لا منافاة كالوجود وعدم فلا يجز ان يراد بخلق الواقع عنها هذا المعنى
اذ المفردات لا يوصف بالصورة والكذب فان اراد بخلق الواقع عنها كونها معدومين
فلا واقع فاستلزام ذلك ممنوع الا برهان الاستلزام والاستلزام معدومات وكذا الوجود
والعدم فاستلزام ذلك كثر وان اراد بخلق الواقع عنها معنى اخر فلا بد من تنبيه لتبيين
حاله واما ثالث فلا بد ان اراد بقوله لاسحق سلب الماهية في ذاتها لانه لا سقوفات
يحكم سلب الماهية ولم يقصد بذلك سلب وجودها بوجه من الوجود التي ذكرها

حاصل ان عدم تأثير السلوب في الالف
المطلوب بان عدم تأثير السلوب في الالف
المطلوب بان عدم تأثير السلوب في الالف
المطلوب بان عدم تأثير السلوب في الالف

سواء كانت تلك
الخصومة غير
الزات او غيرها
منها

يرد عليه ان ليس الكلام في ذلك بل في اضافة السلب الى الماهية فان اراد ان مفهوم السلب
اذا اضيف الى الماهية وبما ان السلب هو عدم كذا كذا المركب الاضافي هو بخلاف ما
الى الوجهه فغير مستقيم كيف وان علامه الى جملته قد صرح في قواعد فقهنا انه ان السلب اذا
انضم الى ان مفهوم كانه حصل مفهوم هو في غاية البعد عنه **قول** من الذين ان على تقدير
ان يكون الموضوعية لان ما بين الثبوت يكون امتناع خلق الواقع عنها المفهوم
مع الموضوعية اللازمة لا تنفي مفهومها مع قطع النظر عن الموضوعية فيكون مفهوم
العدم المتبادل للوجود في نفسه امرا واحدا اذ لو كان في نفسه متعديا لم يتنج العقل
بجوهه ولا ملاحظة له بل هو سلب له عن جبهه يخلق الواقع عنها وعبارته في نياوي
على ذلك حيث قلت فان استيع ذلك فلا يكون لشيء مفهومها فقط الايراد الاول
ونظرا ايضا ان المراد من خلق الواقع عنها خلقه عن القضيته التي هي حادثة في قوتها فان خلق
الواقع عن اراد ان يرجع الى خلقه عن القضايا مثلا امتناع خلق الواقع عن الوجود
والعدم معا فانه يتنج ان يكون شيء لا يبعد عن خلق الوجود عليه ولا سلبه حتى يكون
انه موجود وان لم يكن بوجوده خلق الواقع هو ان يتحققه الوساطة واستقلال الوساطة اثباتا
ولبيان المفردات باعتبار القضايا التي هي محمولها شيئا من ذلك لا واسطة بين الوجود
والعدم ولا شئ ان الوساطة بين الشئ ان يستلزم خلق الواقع منها فقط الايراد
في اما الايراد الثالث فانها هي على التوال التي صرح به بلا يقال واجيب عنه بقوله هي ان
كذلك شيئا على خلاف فلا تنجبه له اصلا ثم لا يخفى ما في كلامه من المناقشة **قول**
لان الاشتراك في مطلق السلب قبل منع اشتراكه التلويح ضروري عن الانحصار
اذ لو كان الوجود متساويا لماهية لكان العدم وضعها في نفسها فيكون عدم كل
ماهية مع معنى كلمة التي معناه اليها كالامان واللاترسي فلا محالة يكون
معنى تلك الكلمة بين العدميات ولهذا استدلالهم بوجوه العدم على وجه الوجود
فالاو ان يقال لا يلزم من اشتراك العدميات في معنى كلمة التي اتحاد مفهوم الوجود
وانما يلزم ذلك لو كان هذا المعنى نقيضا للوجود هو ممنوع بل نقيضه هو المعيد
لا المطلق المشترك اقول لا يخفى على القطن انه لا فرق بين ما ذكره وبين
ان يقال وجود كل ماهية مع كلمة الوجود مضافا اليها ولا شئ ان من ينسج اتحاد
مفهوم الوجود بمنسج اتحاد معنى كلمة لا ايضا اذ لا كما يجي الاشتراك العقلي في الاسم
بحرف في الحروف من غير فرق وما ذكره من انه على تقدير يكون الوجود نفس

الماهية

الماهية يكون العدم وضعها في نفسها لا يدخل له في المتفقة اصلا فالانصاف ان ما ذكره
هو وجه عن الانصاف وانما ذكر من الاول فهو بعينه النظر الوقوع التي نقلته
عن ما شئت في الماشية السابقة فكان الاولى ان يدهه وصاحبه **قول** والنقص
انه لا يلزم ان اوردت عليه في الماشية ان العرفي اشتراكه بين جميع الوجوه
وما ذكر من شمول القسم لا قسمة كان في اشباهه ولا يضرهم شموله لا افراد يمكن
اذ ليس مطلقا بأكيف وهو لا يبعد و عليه اصلا فان وجه السؤال بانه يجهل
الوجود مشترك كمنصف با بالنسبة الى وجهه الواجب ووجوده بين افراد الجوهر والعرفي
دون وجود البعض الآخر منها فيصح تسمية الى وجوده الواجب ووجوده الممكن ثم ينسج
وجوده الممكن الى وجود الجوهر ووجوده العرفي مع انه بعض وجوه الجوهر والاشواقي
مع ان بعض وجوه الجوهر والاشواقي خارج عن القسم قلت لا يصلح هذا تقريبا لكلام
اشاره فان تلك الوجوه ان ليست افراد القسم اي الممكن بل هي مضافة الى افراد
قيد القسم فلا يدخل في هذا الايراد للعدم المتقابلة بان القسم لا يلزم شموله بل هو افراد
قيد القسم لئلا ان يكون قيدا القسم اتم من القسم ثم هي غير متساوية لانا ولا يصدق على كلام
الشاعر عليه الا يتكلم تام وهو ان يجعل الاقم هنا بمعنى الاقم بحسب التحفة لا بحسب الصدق
حتى يكون المعنى لئلا ان يكون قيدا القسم اتم من القسم بحسب التحفة فلا يلزم اشتراك
بين وجوه اشياء مع ذلك منذ فة بادي عناية وهو ان يضم الى القسمين قسم وجود الجوهر
ووجود العرفي الى قسمها فيكون الاقتصار على ذكر القسمين لولا كمال تلك الاكتفاء الشاوي
في الكلام والعرفية عليه انه لو لم يعمل على ذلك لكان ينقسم وجوده الممكن الى وجود الجوهر
والعرفي ضائعا كما لا يخفى على من له ادنى تأمل ولا يربك انه لا يكون غير الجواب الثاني لان
الثاني مبنى على الصحة الاولى كما هو المنبسط من اطلاق لفظ القسم على ان تركيب الاشياء
البعيدة عن الظواهر المستقيمة في مقام التبيه غير متكررا العرفي منه دفع الامتياز
المنبسط الى الوجود التي يغلب من احدها العقل في الجزم بما بينه عليه فابتن هذا المقام
فرتبنا ذلك فيه الاقدام واعترف عليه باننا لان ان العرفي اشتراكه بين جميع الوجوه
وكيف يكون العرفي اشتراكه بين جميع الوجوه وقول المص وتروا الذين في الموضوعيات
حال الجزم بمطلق الوجود لا يعطى الاشتراك بينها بل يعطى الاشتراك بين الوجوه ذات
ولا يتم ان شمول القسم لا قسمة كان في اشباهه للاعتقال الذي ابدناه في هاشيا القيد
د لئلا ادعى هذا القائل في فاتحه هذه الماشية وقد اورد هنا في نقضه السؤال

ولان ان هذا لا يصلح فيها الكلام الثاني بل كلام الثاني صريح في هذا حيث جعل التعريف
او لا اشتراك الوجود بين الموجودات وقد صرح ههنا بان المقسم هو الوجود وافراد
الممكن قبل المقسم ومن البين ان افراد الممكن لا يجعل على الوجود مواطاة فاذا حكم بجواز عدم
قياس المقسم الذي هو افراد الممكن من المقسم الذي هو الوجود لا يستقيم حله على التمام بحسب
الحل فكما حكم اولاً باشتراك الوجود بين الموجودات ولم يرد ان شاكه فيها بحسب الحل مواطاة
حكم ههنا بجواز عدم قياس المقسم من المقسم ولم يرد به غرضه بحسب الحل المذكور ولا ينافي
ذلك صحة تشبيهه بمثل الحيوان والابيض كما لا يخفى **قول** عبارة الشرح ههنا صريحة في
خلاف ما ذكره المعتز في فاته صرح بان المقسم وجود واجب ووجه الممكن وهو الوجود
الى وجود الجوهر ووجه التعريف جعل الاقسام هي الموجودات صريحة ومثل في السؤال عدم
قياس المقسم بنسب الحيوان الى الابيض وغيره لا يفي ويح قطع النظر عن ذلك فالقسم انما يكون
الى امور يصدر عن المقسم عليها ويجعل عليها مواطاة اذ لو قسم احد الشواهد مثلاً الى الخشب والوبر
كزبه القلاء ويكون مخلصه ان يقول اردت بالاقسام سواد الخشب وسواد الوبر او
اردت بالسواد الاسود ومن لم ينطق ان قول الملم والثاني باشتراك الوجود بين الممكنات
محمول على اشتراكه بين وجوداتنا ههنا الثاني لانه لم يجعل الوجود ههنا عطف الوجود كما هو
المختار وكيف لا يكون كذلك والمقسم متبني الاقسام كما هو المشهور والاحتمال لا يرد
في الحاشية القديمة قدر ففناه في الحاشية القديمة كما مر فقله وجعل المقسم الوجود وانما
نفر الواجب والممكن وجعل افراد الممكن قيس المقسم مما لا يخفى سماجته اذ هو يكون التقسيم
اقول للوجود الى اقسام لا يصدر عن عليها المقسم اعني الممكن والواجب وهو باطل اذ المقسم
معتبر في الاقسام كما مر وثانياً للممكن الى الجوهر والعرض والحكم بان الجوهر والعرض اعم
من الوجود الذي هو المقسم مع عدم صدقها عليه مواطاة ومن المعلوم ان المقسم الثاني
في الفترات هو المقسم بحسب الصفات لا بحسب الصفات فيكون نظم الكلام مؤلفاً من تقسيم لا يصدق
المقسم على اقسامه ويقسم بصرف المقسم على اقسامه والحكم بان اقسام المقسم اقسام اعم من المقسم الاول
مع عدم صدقها عليه اصلاً ولا يخفى بشارته **قوله** فلاق المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط
او ردت عليه في هاشيته انه على تقدير كونها اجزاء عقلية ولم يتعمل مفصلة لا بد من الانتهاء
الى البسيط فان المركب منها حقيقة في شئ ههنا وجهاً كان معنى التركيب العقلاني للعقل
ان يجعله الاحاد هي تلك الاجزاء فكل اجزاء في الحقيقة اجزاء تخيلية ولا حقيقة كون الخليل
غير واقف عن معنى كافي انما المقادير والحدود النهائية واعتبر من عليه بان التركيب يردت

ح

تكون من انحاء الوجود متنج فباكون متنجاً ههنا وجهاً لا يكون مركباً قطعاً وان لم يكن مركباً
لم يكن من انشائه الى البسيط نقضاً على من يدعي لزوم انتهاء المركب اليه فلا نقض **قول** التركيب
العقلي عندهم فسمان احدهما هو جزء التركيب الثاني كما يقال ان الجسم مأخوذ من الماد
والفصل من الصورة والثاني ان يكون تحليله محضاً كما قال البسيط الخارجية كتركيب السند
من الخشب وقابض البصر ولا يخرج الى قبل المذكور في هذا المقسم الذي هو حسب اصطلاحهم لافضل
في التركيب العقلي وان لم يجعل بالعقل ولم يرد اجزاء العقل في العقل فلا يتم ما ذهب من
نفي كون جزء عقلياً مطلقاً ومنشأ الاعتراض فيقول عن هذا المقسم من التركيب الذي
الذي مرجعه صحة التحليل وهو بحسب الاصطلاح داخل في التركيب العقلي **قوله** البسيط
مبدأ المركب ذكرت في الحاشية ان لا يخفى ان يخرج كون البسيط الحقيقي مبدأ للمركب مطلقاً
الى ان يقدم عليه البرهان فان العقل الضروري هو ان المركب لا بد له من اجزاء يتقدم بها
واما انتهاءها الى ما ليس بمركب فليس يتبينه والكثرة لا بد فيها من الواحد العرفي لانه الواحد
الحقيقي لجواز اشتراكها على احاد اخر وهكذا مثلاً الكثرة من افراد الانسان لا بد فيها من الانسان
الواحد ثم الانسان الواحد يشترك على احاد اخر لا يكون انساناً ويجوز كون كل من تلك الاحاد ايضاً
مثلاً على احاد لا يكون من نوع تلك الاحاد وهكذا الى غير النهاية فالاول وان يثبتك برهان
التطبيق واعتبر من عليه بان يخرج من هذا البرهان هو ان المركب لا بد له من اجزاء فان كان
شئ منها بسيطاً فاولئك والاكانت له اجزاء غير متناهية كل واحد مركب من اجزاء وكذا
ان لو حفظ تلك الاجزاء باسرها مجتمعة ومن كذا ان حصول كل منها يتوقف على حصول واحد اخر
حكمه حكم الاقل فترين يحصل واحد منها حتى يحصل منه واحد اخر من تركيبه بحسب العقل
بامتاع حصولها مطلقاً انما استدل عن جزء مركب معين فيها قيل هو مركب معين اخر
وان استدل عن جزء هذا الاخر في هو مركب معين ثالث وهكذا ولما كانت الاجزاء غير متناهية
لا يصل العقل الى جميعها بهذا الوجه ولم ينظر الخلف عنده ولم يحكم بامتناعه بهذا الطريق
وهذا البرهان استدل وانظر من برهان التطبيق كما لا يخفى على ان افهها فلا يكون الاستدلال
اولي من الاستدلال بهذا **قوله** ما ختم به ههنا وجعله استدلالاً من برهان التطبيق لا يرجع الى حقيقة
لانه ان اراد بقوله ان الاصل العقل بجمله وان هذا الحكم بدعي فمنه في كفاية سمع دعوى البرهان
في هذا المقام على انه لا يكون برهاناً اذ حاصله ان الحكم المذكور بدعي وانما يتوقف
على حصول الاجزاء الغير المتناهية جملاً وان اراد الاستدلال عليه بان توقف كل واحد منها على واحد
اخر المتغير النهائي فيلزم امتناعه فلو اقل المسئلة اذ ليس النزاع الا في ذلك ثم لا يخفى ان الحكم

فانما يترتب للحوادث المتعاقبة الى غير النهاية من جانب المبدأ كالصعود المتعاقبة على جسر الى الصامد
استدوا على بطلانه بدلا من مبطنة فكيف يدعى البداة على ان يرجع الى دعوى البداة في نفس
المدعى فلا يكون برهانا فضلا عن ان يكف الاستدلال به اوله من برهان الطبع وان
اراد المطالبة بكيفية حصوله فهو ليس من طبيعته لانه معلل **قوله** ان اقتضى النفسية والعروية
المطلقة عليه في المراتب فان كان يتقدم لا يجب ان يقتضى النفسية بالنسبة الى بعض الماهيات
واللزيمه بالنسبة الى بعض اخرى فانه ليس واحدا حقيقيا حتى لا يستوفيه اقتضاء الاعراض المتباينة
والجواب ان هذا على تقدير ان يكون متوحد غير جائز لان المتعاقبات لا تختلف بالذات والوجود ضرورة انه
لا يكون واحدا بالنسبة الى ما هو ذاته له فلا يكون متوحدًا حقيقيًا واعترض عليه بان لا يتم ان المتعاقبات
لا تختلف بالذات والوجود ولو كان كذلك لم يكن شيء من التباينات متواطئا ان ليس عرضي للفصل
والنوع والفصل الخاصة **قوله** ان الاختلاف بالذات والوجودية يوجب التشكيك فهو مرجح
في كتب القدم كشرع مختصرا في الجاهل وغيره وهو ما يشهد به الفطرية التي التفت الى ذلك في
بداية ما تان ليس عرضي للفصل والنوع والفصل الخاصة فلا يقتضي تماثل المتواطئ في الحقيقة
في التواطئ من الاختلاف في الافراد الشخصية ولو تم فلا يخفى ما قد يكون متواطئا بالنسبة
الى ما هو ذاته له وشككا بالنسبة الى مجموعهما فلا ينبغي في فصل من المقالة الثانية من ان كان
من منطق الشفاء على كون الزوايا مثل قائمتين على تساوي الاضلاع بالعرض وفي المثالين مساوي
الاضلاع الوضعية قد يكون مثلثا وقد يكون غير مثلث والمثلث ايضا قد يكون متساوي الاضلاع
وقد لا يكون فاذا عرضت تساوي الاضلاع ان كان مثلثا عرض له ان كان ذوايا كقائمتين فاذا
عرض له ان كان متساويا لم يكن ذلك حادضاله وانما هو قائم الزوايا قائمتين فاما يقال على مثلث
بالذات وعلى تساوي الاضلاع بالعرض لا يلزم ان يكون له ان كان مثلثا ولا يلزم عارضا له بالجملة
ومثل هذا القول يكون بغيره واما عرضي مختلف بالاحتفاء فلا يكون بالتواطئ العرضي بالتشكيك
اعني اذا قلنا على المثلث وعلى تساوي الاضلاع واما اذا قيل على اضاف المثلث فلا يكون بالتشكيك
بل يقال عليها بمعنى واحد في درجة واحد ثم قال لكن نقول ان يتقدم لساواة زوايا المثلث لثبوت
يخرج على المثلث المطلق وعلى قائم الزوايا بالتشكيك ليس بالتواطئ وانما يتقدم وتأخر فلم
يجب ان يجعل المتساوي الاضلاع مطلقا لا مثلثا متساوي الاضلاع فاقول انه ليس كذلك
وذلك لانه المتقدم والتأخر في التشكيك انما يقتضي ما بعد مختلفا ليس بجعل بعضها على بعض الا ان
بلذاتها متباينة للعدد وانما كان تقدمه بانه اتم فذلك تقدم بحسب الوجود واما في الوجود
فالمثلث الموجود اما متساوي الاضلاع او غير قائم الزاوية او غير ذلك وقولنا على

بالنظر

مثلث

مثلث فانما ينبغي به من المثلثات والحق في القضايا عليها وليست ذواتا ذات متباوية
القيام للمثلث الموجود بل هي في ذاتها ومقتضاها مثلثات فكيف يجعل المثلث شيئا ومن الاشياء
اشياء متباينة خارجة عنه وقال في الطيفيات في فصل نسبة الحركة الى المقدار لا يبعد
ان يكون لفظ الكمال والفعل وان كان وقعها على الجوهر والنسبة الباقية ووقعها بالتشكيك
فان وقعها على اضاف الحركة لا يكون بالتشكيك الصريح فلا يبعد ان يكون الكمال وان كان شككا بالذات
الى اشياء اخرى متواطئا بالقياس لان في هذه الطبيعة وهوانه بغير مقادير للطابع بعضها على
بعض كصحة به في عايشة النفسا حالها في القدم وفي هذه العايشة ايضا في بعض نوبت للشيء
حيث قال ان ما صدق عليه الناس هو هذا الحيوان الشخصي كما هو وقد نبهت مرارا على تضاد
الطابع ولم يكن يرجع واما الآن فقد صرح بان كذا ينبغي و**قوله** واما يلزم ان لا يكون
متواطئا ذكرت في الدواشي ان مقتضى المنعوم الواحد يختلف عنه سواء كان متواطئا او شككا
فالذي ان يحمل كلام الشارح على ما ذكرنا من اقتضاء الوجوه النفسية بالقياس الى بعض والجزئية
بالقياس الى بعض اخر والعروية بالقياس الى اقران في بطلان بين صور في التواطئ والتشكيك واعترض
عليه بان اقتضاءه انما يكون بشرط حصوله في جنس افراد وحصوله في ضمها يختلف بالذات
والاشتراك والاقدمية كما حتمت في موضعها وصرح به العلامة المحقق في حواشيه على
شرح المطالع اقول مراد المستدل بالاقضاء ههنا الاقتضاء التام فان جعل الاقدم من
اقتضاء العروية وان يكون عارضا في الجميع ومما اقتضاء التام والوجودية ايضا ان يكون
كذلك بالنسبة الى الجميع ولا شك ان هذا انما يلزم اذا كان المراد بالاقضاء الاقتضاء
اذ لو لم يكن كذلك لكان الاختلاف بسبب الامور الخارجية فيجعل لهم الاقتضاء الذي
ذكره المستدل اعني الاقتضاء التام لا يتجه الى منع وجوب الاستواء ولا يمكن حمل كلام
ان يقع على تسليم الاقتضاء التام في المنع والتسليم يجب ان يتقدمه الى مقدمات
الدليل والمذكور فيه هو الاقتضاء التام كما عرفت وله تأملت ادنى تأمل فظننت ان
ما ذكره المعترض من الاقتضاء بشرط حصوله في الماهيات في حكم اقتضاء الماهيات والكلام
بعد المتأمل عن ذلك وتسلم اقتضاء الوجوه فتفطن **قوله** فان الوجوه اذا لم يكن متساوي
الحصول في الماهيات لم يزم خروجها عنها قبل هذه الملازمة ممنوعة وانما يلزم خروج
الوجوه عن الماهيات ان لم تكن الوجوه محمولة عليها بالمواطاة وغيره ان الاول ليس له
ولم يكن متساوي الحصول فيها والعروية بين المحمول بالمواطاة وغيره ان الاول ليس له
حصوله افراد يجب نفس الامر اتحاد معها فيه فلا ينفصل اختلاف حصوله ولا تباين

حصوله فيما يجب نفس الامر بل التساو والاختلاف هناك بوجه آخر سخرته في
غير المحمول فان له حصولا في كل وقت وانما يختلف ذلك الحصول بالمراد بالوجه الذي كونه في التشكيك
اقول قد ذكرنا ما ساءه للمناسبة القديمة ان الحصول في المحمول بالمراد يرجع للحصول في الماهية او يستلزم
وللم يكن للذاتيات حصولا في افرادها لا يجب ذلك وانما لا يجب ما دام بنفس باختلاف الحصول
فاوردت عليه في تجريدات الفاضل ان ذلك يقتضيان لا ينفك بتساوي الحصول لانتفاء الحصول
فيلزم ان لا يكون الذاتي مواظبا ايضا ان كانا غير في التشكيك باختلاف الحصول فاما غير المتواظب
استواء الحصول في الحصول لا يكون اختلاف الحصول وايضا فذهب الما في الوجه وهو الحصول
في الماهية اصلها سابق منه فيلزم ان لا يكون تشككا في الماهية التي هي في غير التشكيك وذكرنا
ان المراد باستواء الحصول عدم اختلافه وذلك قد يكون بانتفاء الحصول كافي الذاتيات وقد يكون
بعدم الحصول وانتفاء الاختلاف في الماهيات المتقاطعة وانت فكل من سئل فله ان يعلم ان حاصل
هذا الكلام فان الحاصل الثاني على هذا الذي غير متعارف اصله لا يخفى ان الثاني اذ على
ان التبريل الذي يخرج من التشكيك يد له بعبارة على غير وجه الفرض المحمول اذ انما متعارف الحصول
واشارت بذلك الى ما سبق له من ان اقوى ما ذكرناه ان الاختلاف الماهية او الذاتي في
الذاتيات لم يكن ماهيتها واحد فان ذلك جاز في الماهيات المختلفة للحصول لو كانت محمولة
او غير محمولة ولا شك ان ما ذكرنا هذا الثاني على نفس ما استلزمه لا بد من هذا التبريل **وقول** اقوى
ما ذكرنا في وقت في الماهيات التشكيكية بالاولوية او الاقدمية والاشتراك في الذاتيات والخصان
انما انتفاء الاولين في الذاتيات فلاستواء نسبة الذات الماهية الى الذات واروت به عدم اختلاف
بالاولوية والاقدمية فان هذا الفرق ورعي بخلاف الاختلاف في الاشتراك والضعف والزيادة
والانقصان ومنها ذهب بعض الحكماء الى قولنا ان الذاتيات الاختلاف فيها فيصاحبه الى التبريل
ولا يخفى انه لا يتفرقه عليه النقص بالمعاني المحل اذ كونه اولى بالنسبة الى بعض بان يكون بنفس
ذاته او اقدم بان يكون اقضية به على الانصاف الاقضية ولا يجري مثل ذلك في الذاتيات
وهو ظاهر كيف والذاتيات غير محمولة وله انتفاء الاخيرين في الاشتراك والذاتيات ان يتنالا
على شيء ليس بالضعف والانقص ولا على الثاني لا يكون فروق وعلى الاول انما ان يكون ذلك
الشيء مقبلا في الماهية او ليس على الاول لا يكون الاضعف والانقص من تلك الماهية وعلى الثاني
لا يكون الاختلاف في الثاني بل في الخارج وهو خلافا للفرق ولا شك ان النقص بالمعاني لا يتنالا فيها
ايضا لان فيه على النقد بمراد لا يلزم خلافا للفرق فان قلت ان افرضا اختلاف شيئين في عارض
موجب فلا يكون ذات الابان بينهم باصهما سوادا اشتراكا بالآخر سوادا اضعف فتشددان كانت

المتفاوت

المتفاوت بين المتوازيين في نفس ماهية التواد او اجزاء ثابتهما التشكيكية في الماهية والذاتيات كان
في امر عارض لهما لم يكن التفاوت بين الشيئين في التواد بل فيما يرضه وهو خلافا للفرق
على انما تنقل الكلام الى ذلك العارض وهكذا وايضا التواد اما ان يتجدا في نفس الماهية او يتجدا
فيها وعلى الاول لا يكون للتفاوت بينهما من حيث الذاتيات كما قررتم والتفاوت في عارضها خلافا
المفروض وعلى الثاني لا يتبدل كون احدهما اشد من الآخر ضرورة ان الماهيات المتباينة لا يتباين
بعضها على بعض بالشد والضعف مثلا لا يتبدل كون الحركة اشد من التواد قلت المتوازن المختلف
بالشد والضعف مشتركان في الماهية الجنسية مختلفان بالفضل المتوزع عندهم فان الشدة
والضعف مستندان الى متغيرهما والقدل بالتشكيك هو المتغير المشفق من المتغير بالنسبة
الى موضوعها لا سوادا مثلا بالنسبة الى الجسمين وذلك مفهوم وهو الى آخر ما ذكرته من الماشية
فليجمع اليها ما اراد الاطلاع عليه فيلزم في بحث اذ نسبة الذات الى افراد متوزع وهل الكلام
الاقوى انه اقدم استواء نسبة اليها حتى يكون متواظبا او لا يلزم ذلك حتى جاز كونه تشككا
ولو سلم استواء نسبة اليه كذا في ذلك في اقسام التشكيك عنه اذ في كل قسم منها يقبيل
اختلاف النسبة واليجوز ان في هذا ايضا **اقول** قد عرفت ان المراد بالاستواء هو المتوازن
المستلزم في الاقدمية والاولوية فبطلان التشكيك بنفسه او وجهه بين لا يجتهد الى
التبريل وما ذكرنا في صورة التبريل تنبيه والفرقة على هذا التخصيص سياتي في العبارة حيث فصل
بين هذا التخصيص والغير التخصيص واستدل على بطلان الاخيرين دون الاولين بلا فقر
فيها على تنبيه المشغل على تفصيل ما قد كنت نبهت اولا على ذلك في الماشية ثم ادخلت في
اصل الماشية فكانت لم يطالع على ذلك اولم بلغت اليه ثم وبما الاعتراض ثم قلنا صاحب الفيل
وايضا عدم جريان العلية في الذاتيات متوزع الا يرى انهم حكوا بان الشيء مالم يعرب
حيث ان لم يعربا سوادا مالم يعربا سوادا مالم يعربا سوادا مالم يعربا سوادا مالم يعربا سوادا
مقبول في مفهومه لا مقبولة في حصوله في افراد ولا سلم انه لا يكون بينه وبين الاضعف
اختلاف فان الاختلاف المعتبر في المقبول بالتشكيك ليس الا في حصوله في الافراد كما قلنا
في العلامة المحتملة اتفاقا وهو حاصل هناك لا في نفس مفهومه حتى اذا كان متوزعا للحال
لم يكن بينهما فروق ولا نهاية في العارض على النقد بمراد لا يلزم خلافا للفرق في العارض
ان الاختلاف في عارض من شيئين هو المقبول بالتشكيك والنقد بمراد لا يكون الا في
معتبر فيه فلم يكن هو في نفسه اختلافا كما في الثاني **اقول** معنى ما ذكرنا القدر
ان الجنى العالي كالجوهر مثلا لم يحصل كما يحصل الا بئسوا التي تحت كان بنفسه اليه فصوله

بهم فصرحوا لا يحصل جناسا وسطا كالحوان ثم لم يصرحوا به فصرحوا اليه فصل الحيوان ولم يصر
حيوانا لا يحصل نوعا حقيقيا كالانسان فالعلية انما هي النصول المتقدمة للتاقل المتقدمة
للعالي بالنسبة الى حصول العالي وليس تلك النصول ذاتية للاهلية لانه يحصل لها بل هي
عرضية بالانسان كاهل المشهود بين اهل القناعة ما عدا خاصة غير شاملة فليس ثبوت
الذاتيات لما هو ذاتي له معلولا كيف وقد عرفت ان ذاتياتها لا يعللها انما هي ذاتياتها
يعلل بعضها ببعض فبعض الذاتيات للشيء علة ثبوت بعض اخرى منها ذلك الشيء لكن ليس ذلك
بوجوب التشكيك لان التقدم والاختلاف في التشكيك اما بوجوب في احد المختلفين بانه لا يخل
بعضها على بعض الا في امور مختلفة بالقوم والمفهوم كما نفى عليه الشيخ فانه لا يخل
على ان ما ذكر من منع عدم جريان الدليل في الذاتيات غير موجبة لثبوت جريان الدليل
فيها نفى اجمالي والجواب عنه منع جريان الدليل ومقابلته بالمنع خارج عن ادواب
البحث لكن مثله ذلك شائع عند وانا اختار ان لا اخذ شيئا على امرنا بغير مبرر
في مفهومه معبر في حصوله فلا يجد به نفعا لانه فرد في الحاصل في ذلك الفرد من حيث
الاختلاف سواء كان فردا منه او حصة مثلا فنقول التوادل الحاصل في الجزأين ان يكون
مستلما على اصله لا يمتثل عليه سواء جسد فردونه في التوادل الى اخر التوادل وما ذكر
من منع عدم جريان الدليل في العرضية على التقدير الاخير فقد ذكرناه بعينه في الهاشية
ثم اردنا ما هو الحقيقي ولم ينقل العرضية تمامه واهود هذا لا يباد على وشكل ذلك ليس من ذات
المحصلين فمما يوان بصور المنع من ذوا ابد المعترض وهو غير موجبة كما عرفت ثم نفى
هذا المعترض من بعض الفضلاء انه قال في هذا المقام ان اختلاف الذات في افراد يجب
الشيء والصدق لو اوجب تعلقه في ذلك الافراد بناء على ان التعلق لذلك الاختلاف
هو ذاته لا وجب اختلاف المعارض في افراد تعدد ايضا بناء على ان تعلق ذلك
الاختلاف المعارض فليس من ذلك المعارض ايضا شككا والفرقة بان الاختلاف في صورة
الذاتي يكون مستند اليه وفي صورة المعارض يجوز استناد الى موصفه بحكم محض والحق ان
الاختلاف في الافراد يجوز ان يستند الى النصول لان كان الذاتي جنسا لافراد والى المتحقق
ان كان في عا او فضلا كان اختلاف المعارض بالتشكيك في افراد يستند الى ذات
سواء كانت ذاتها لا في نفسها واعترض عليه بان ما حصل الاستدلال ان الثاني لو كان في بعض افراد
استدلاله في بعضه ضيقا مثلا لم يكن معنى واحدا فيها ان الشد يد لا يكون غير الضيق لم يكن نوعا
مقولا بالتشكيك عليها بل يكون في كل منها معنى آخر وهذا متفق الباري ان لو كان المعارض

شديد

شديدا في بعض فرد وضيقا في آخر لم يكن معنى واحدا فيها فلم يكن معنى واحدا مستقلا بالتشكيك
عليها وليس الكلام في ان سبب الاختلاف يكون سببا ولا في ان الاختلاف بواسطة
اقتضاء الذاتي بل في ان اختلافه مستلزم لتعدد بواسطة ان الاختلاف ينافي
الوحدة وعلى هذا لا مجال لما ذكره **اقول** قد حصل كلام المعارض على جوارب التعلق ولادلالة
الكلامه على ذلك بل هو تقدير للتعلق الاجمالي وتعدديه والحق المذكور في كلامه ان
تفصيلي وان حاصل كلامهما انك مستلزم لتشكيك في الذاتيات ووجوب تعدد في العرضيات
مع انه لا فرق بينهما ادكا بوجوب اختلاف المعارض بوجوب اختلاف المعارض من غير تباين
في مفهوم المعارض كذلك بوجوب التفاوت بوجوب اختلاف النصول والتخصيات
من غير تفاوت في مفهوم ذلك الذاتي وكما سبق وجوب المعنى في المعارض بناء على ان
راجع الى اختلاف المعارض ويستند اليه كذلك يجوز ان يبقى وجوب المعنى في الذاتي
ويكون الاختلاف مستندا الى النصول والتخصيات هذا سؤالي كلامه وليس جوابا
عن التعلق اصلا كما حمل عليه بل تنويه له فظفر ان في واد وهر في واد وشتان
ما بين المريد والمراد ثم قال هذا المعترض وليس من هذا اصحا ويبيى ان الذاتي ياد
لا يكون مستقلا بالتشكيك فنقول قد عرفت بانقلنا ان تعلق العلامة المحقق ان الاختلاف
المعبر عن التشكيك راجع الى وقوع الكلي وحصوله في افراد فاذن لا بد ان يكون التشكيك
حصوله في افراد ثم حصوله في افراد كحقيقة الامر مستلزمة لانه محمول عليها مواطاة وذلك
يقضي اتحادها فيها كما حقه في موضعها والتحدان حيث لا يتحدان يكون حصوله لهما
في الاثر بل بحسب هذا الشيء بنفسه من غير اخذ غيره فانه فان القيم قد ياخذونه هذا
الوجه و يشترط احكامه مثلا يتناولت الالهية لا يخلو في نفس الامر عن الوجود والعدم
وهي في نفسها لا موجودة ولا معدومة وهذا الشيء بهذا المعنى قد يسمى الاعتبار والحق
فان اخذت الافراد بذواتها لم تفرق بينها غير ما لم يجدوها العقل مجردة عن الكلي المشكك
ثم يعرض لها الكلي المذكور لها مروض سببا لها في الخارج ان كان له سببا كالاسم
فان زيد اذا اخذ بذاته التوادل فاما باعتبار خارج عنها سببا بان كان سببا من
في الاعتبارات كالوجود المعلوم فان الوجود والعدم من الاعتبارات المستغرقة
والوجود هو الالهية لا وجهها بل متبلى معها الوجود كما ان العدم بغير مع
العدم ولما استوعب حصول الذاتي كذا الذاتي بهذا الوجه ايضا اذ لو عرفت ذاتي
بنفسها لم يكن في هذه المرتبة عا ويا غي الذاتي لم يكن الذاتي حصول فيه اصلا

لا يجب نفي الامر ولا يجب الاعتبار الذهني فلا يتصور اعتبار حصوله بغيره بخلاف
العرض فان له حصولا في افراد هذا الوجه قطعا ويجوز اختلاف الحصول باحد
المبشرين في الشكك **اقول** فيه بحث اما اوله فلا يتم ان عرض الاستاذ المحقق من الحصول
ما ذكر لم لا يجوز ان يكون مراده منه ما يلزم الوقوع على الافراد كيف لا ولو قيل
قد سبى الوقوع والحصول كليهما صفة الكلي والكلي ليس حاصله في افراد هذا الوجه
كما اعترف به وعمل الوقوع على الافراد على ما هو صفة للكلي والحصول فيها على ما هو
صفة لبدائه فتفريقه بطبع التليم واما ثانيا فلا يلزم ان خلق الماهية في حد ذاتها
من الموارد مع عروضها لها في نفي الامر مع حصول تلك الموارد للماهية والحصول
نبا دينا فيها كيف وقد صرح بان الوجه لا عرض له للماهية بحسب نفي الامر صلا
اذ على هذا التقدير يكون للماهية في بعض المراتب عارية عن الاتحاد لمعروف في بعضها متحدة
مع غير حصوله بنفسه او بمبدائه فيها في نفي الامر في الاعتبار اللغوي الذي
لا يطابق نفي الامر في حصول مبدائه ولا يجرى فيه في الذاتي ايضا اذ يمكن اعتبار الذاتية
في افراد الانسان كما اعتبر الوجه في افراد الوجه وكون افراد الانسان لا ينفك عن الاتحاد
بمعنونه في شئ من المراتب وافراد الوجه ينفك عنه في بعضها لا يجدي نفعا لاشتركا
في جريان الاعتبار الذهني وعدم حصولها في اشياء اخرى واما ثالثا فلا يلزم بخلاف
العرض فان له حصولا في افراد هذا الوجه قطعا غير مسلم فان العرض هنا بمعنى
للاثر في الحصول والحصول متحد مع الموضوع كاذك ولا حصول له فيه في الواقع كما اعترف
والاعتبار الذهني الذي لا يطابق الواقع يجرى على الذاتيات ايضا كما عرفت واما رابعا
فلا يلزم ما ذكر على فرض صحة افتاد على ان الشكك بحسب الاصطلاح لا يجرى في الذاتيات
ولا يبقى اختلاف الماهية في الافراد لان يحصل ما ذكره ان العبرة في الشكك بحصوله
في افراد والتفاوت فيه والحصول متف في الذاتيات فلا يكون هناك تفاوت
في الحصول فلا يكون شككا في الكلام في انه لم لا يجمع تفاوت نفي الماهية
في افرادها بان يكون الماهية نفسها في بعضها ازيد واشدها في بعضها كما
اورد صاحب الاشراق ولا مفرقة في ان ما ذكره لا يفي بهذا الغرض وقد
نقلنا الكلام في اللواتي حيث يدفع الشبهة المتعلقة بالمقام **باسرها قل**
واثبت ان في الوجودات امورا واه الماهيات والوجود المطلق وحقيقته
قال بعض الفضلاء ان في افراد الوجه المطلق طبيعة فوجية لها على ما هو

الحق

الحق امورا متخالفة للماهي كالتف عليه المحققون لا تصافا بلوازم الماهيات
المتخالفة فان الوجه الواجب مستثنى عن العلة ووجوده المكن يحتاج اليها ولا شك
ان الامتياز والافتقار لادام الماهية وكذا لا بد ان يكون في وجودها امورا واه الماهية
والا كانت متوافقة للماهية اذ الكلي بالنسبة للمفصلة فرع كالتف عليه في المنطق
واذا ثبت فردا من الوجه واه الماهية فقد ثبت في كل وجود خالق واه الماهية
اذ لا بد منية لا يفرق بين وجوده ووجوده في شئ ذلك الامر وعدمه واعترف على
المنصب للاعراف انا اوله فان ذلك معاداة على المطلوب فانه استدلال على
ان الوجود افراد في الماهيات بان لها افراد موجودة فيها متخالفة للوازم فلا يلزم
ان الوجود فردا كيف يعلم ان له افراد متخالفة للوازم واما ثانيا فلا يلزم
ان المستثنى عن السبب والمحتاج اليه هو الوجه الواجب ووجوده المكن للمنفق
عن السبب والمحتاج اليه هو الواجب والمكن لا وجود لها لانه امر عقلي انتزاعي كما مر
اليه الاشارة واما ثالثا فلا يلزم للوجه افراد في الماهيات لكان ثبوت فردا
للماهية فرعاً لثبوتها ضرورة ان ثبوت الشئ الآخر فرع على ثبوت الآخر فيكون
لها ثبت قبل ثبوتها **اقول** حاصل كلام الفاضل المنقول عنه هو الاستدلال بكلامه
المتأخرين على ان الوجود افراد متخالفة للماهي فانهم صرحوا بان الواجب مستثنى
العلة ووجوده المكن يحتاج اليها ولا مكان الامتياز والاستثناء من لوازم الماهية والحق
متحدة في الماهية فلا محالة ثبت له فردا سوى الماهية وقوله ان افراد الوجه
امورا متخالفة للماهي هو تحرير الدعوى والذليل عليه قوله لا تصافا بلوازم
الماهية المتخالفة الاولى في ذلك معاداة على المطلوب اصلا بل هو استدلال
بمعدمتين احدهما اختلاف الوجودات في الامتياز والاستثناء وثانيها ان
الامتياز والاستثناء من لوازم الماهية ومن ثم ان كل المتقدمين ملتان عندهم
وما ذكر في سند منع كون المستثنى عن السبب والمحتاج اليه هو الوجه الواجب
ووجوده المكن من ان الوجه امر عقلي انتزاعي من غير مستقيم انا اوله فلا يلزم
في الوجه الواجب الذي هو عنه فانه حقيق لا اعتبار في تعالى عنك وانا ثانيا
فلا يلزم كما يستند الحاجة الى السبب الى ذات المكن باعتبار احتياجه في كونه موجودا
كذلك يستند الى وجوده المكن باعتبار كونه وصفا له وثالثا لانه امر عقلي انتزاعي
لا يقتضي عدم احتياجه الى السبب ثبوته لغيره لعمى صحة انتزاعه عنه اذ لا فرق بين الامور العقلية

والخارجية في ان انضاف الشيء بها وشيئا فغيرها محتاجا الى السبب على ان كلامهم هذا الثاني
ينبغي على المقدمات المذكورة في كتب المتأخرين وهم مصرحون باسناد الاحياء والاستثناء
لا الوجوه بين تارة والى الواجب والمكي اخرى وكلاهما صحيح وقد عرفت واما قوله لو كان
للاوجود افراد لم يفر هذا الفاصل لان عرضه ان كلامهم مشعر بما ذكره وما ذكره المبلغ
على تقدير التسليم ليس منشاء كنه الوجوه ذات فرد بل انضاف الماهية بالوجوه سواء
كان له افراد او لم يكن له الا للخصص وما يذكره المعتز من عدم انضاف الماهية بالوجوه
مصادرة للبدية على ان المتأخرين مصرحون بذلك الانصاف وبانصاف الماهية بالوجوه
بالعلة من الوجوه فانهم يقولون وجب بالعلة وجوده ولولا ذلك يستحيل وجوده بالاجابة
في مقابلة الوجوه الا ان هذا الوجوب بشرط المحول كما تقدم في موضع هذا الاستحالة فيكون
عليهم سواء قالوا بان للوجود افراد او لم يتولدوا بالواجب من كلام هذا العالم ان يقال
ما ذكره المتأخر من ان الاستثناء والحاجة من لوازم الماهية او ادبه انما من لوازم
الماهية المروضة للوجود فلا يلزم اختلاف الوجوه بالماهية للاختلاف للوجوه
فيها واستثناء وجوه الماهية عن السبب واجبا اليه من لوازم الماهية قد تقدم قوله
لاننا لم انما المستقل هو الوجوه الواحد دون في حاجتنا فيه طبعا انه هو من في وظيفة
الاثبات لا المنع قال المعتز وهو ظاهر لكن ليس هذا المنع في كثير من النسخ ولا يلزم ما قبله
كما لا يخفى والبيان هذا في الخارج فظاهر وانما في الذم فلا ينقل الشيء لا يستلزم
ينقل ينقل **اقول** هكذا وجدنا في النسخ التي وصلت اليها وكلامنا على ما فيها **قوله**
بعد ان يتم مقدمات المذكورة في الحاشية انه لا استدراك في ذلك على هذا العالم لانه
قال هذا الدليل لو لم لا ذلك وتوقف تمامه على المقدمات لا يقدر في صحة ما ادعاه وانما كان
استدراكا لاول صاحب هذا المقام الى المقدمات واعتبر عليه بان تمام الدليل بعد في مقدماته
للشروط المعينة في انتاج هذا الضرب من التكاليف الثاني والمقدمات الثاني توقف زيادات
الوجوه الخاصة عليها ليست منها فان تقدمت الدليل هات الماهية واحرازها مستقلة الوجوه
غير جفول وشرايط انتاج هذا الضرب من التكاليف الثاني هو الامور المعينة في انتاجه
ومن البتة ان تحقق فرد الوجوه معلومته على الوجوه المتان عما عداه ليستانه الا بركانه
يصدر هذا الدليل في الا فرد له اصل كان له فقال الماهية واجزاها مستقلة والشيء غير مستقل
تمام هذا الدليل ليس موقفا على ان يكون للوجوه فرد واداه لخصه ولا على ان هذا الفرد معلوم
منه بوجه مما عداه فظهر ان الدليل المذكور يتم بدون هاتين المقدمات فلا يكون تقيده

قوله

تمامه مستلزم ما تقدم من صفاته الا قوله بقوله الدليل على ما ذكره المصنف ان ينقل الوجوه من
عن ينقل الماهية فاذا جرى في الوجوه الثاني ينقل هذا الوجوه الثاني ينقل الماهية
في النقل ولا شك انه اذا لم يكن للوجوه فرد لم يكن هناك وجود خاص فلم يصدر ان هناك
وجود الخاص والماهية في النقل اذ ليس المراد بالانفكاك الماهية في الدليل بل ان ينقل
عن جميع العلم بالافراد حتى يصدر بان تناف بل العدول المستلزم لتحقيقه وذلك يمكن
توقف تمام الدليل على المقدمة الاولى ما تقدمه على المقدمة الثانية ما ذكره الخارج بغير
وتفصيل المقام ان عرض الاستاد قدس سره ان هذا الدليل على تقدير تمامه يمكن اجرا في الوجوه
الخاص انما يمكن بدفع الوجوه الخاص كان الوجوه المطلق فيقول انا فنقل الماهية مع
الدليل بالوجود الخاص وقد يظهر توقف تمام الدليل على المقدمات اذ لو لم يكن للوجوه فرد لم
يصدر انا فنقل الماهية مع كون ذلك الفرد مجعلا على ما ثبتنا عليه ولو لم يكن معلوما
بكنهه او بالوجه المميز عن غيره لم نعلم انه غير متعلق عند نقل الماهية وعلى تقدير
لا يتم الدليل الذي ذكره وليس ملزم قدس سره ان هذا الدليل يدل على زياد الوجوه الخاص
بدون تقييده من الاصفريان ذلك لما لا يتصوره عالم وقد عرفت به المصنف في الحاشية
الانية في هاتين وهوان يقتضي ما ذكره الاستاد قدس سره انه بعد تقدير هذا الضرب
الى الوجوه الخاص لا يحتاج الى مقدمة اخرى كما انه لا يحتاج الى اثبات زياد الوجوه
المطلق الى مقدمة اخرى سوى المقدمات المذكورتين فاصل الدليل فاذا كان الاثبات
في وجوه الخاص محتاجا الى المقدمات المذكورة في الخارج لا يقتضي ما ذكره الاستاد قدس سره
ان مثل هاتين المقدمات ما هو في الوجوه المطلق فانهم اشبه الوجوه المطلق بدليل
الاستدراك وكونه معلوما بالكنه بدليل البدهية بتمام الدليل بدون تغيير لغير الوجوه
الخاص انما يكون باثبات المقدمات فيليس في اجراء الدليل في الوجوه الخاص مقدمة زائدة على
ما اعتبر في الوجوه المطلق والتحقيق ان مراد الاستاد هو الدليل على الوجوه التي قد
وهو ان ينقل الماهية ونشك في وجودها فانه لو كان الوجوه فانه لو كان الوجوه الخاص
غير الماهية لم يتصور ذلك في وجودها بعد فنقلها كما في الوجوه المطلق ولا بد عليه انه
يتوقف على المقدمات اما على الاول فلا لان ان مراد من الوجوه الخاص هو الفرد للفتي
اذ يصدر على الحقيقة انه وجود خاص وليس سيما ذلك يجوز ان يكون مراد من
انه على تقدير تحقق الوجوه الخاص كما ذهب اليه العالمون به واما على الثاني فلا
يكتفي بتصور الوجوه الخاص بالوجه العائد للفرد اذ لو فسر الوجوه الخاص بمعنى آخر صار

الترافع لفظيا ولا عندنا الوجه للخاص لو كان عين الماهية لم يتبع الشك في وجودها مما يقتضي
ولا يرد عليه انه على تقدير العينية لا يتبع الشك فيه كما لا يتبع الشك في كون الماهية نفسها
ما ذكرنا ان الوجه للخاص معلوم بين الامارة وزايعات ذلك ومن هنا يعلم انه لو قرر الركن
على ما ذكرنا اننا ايضا يندفع ايراد ما ذكرنا فاقول **قول** ان هذا الفرد المعلوم لنا بالكنه او بوجه
مما ذكرنا جميع ما عداه ذكرت في الماشية انه على التقديرين ان يكون معلوما لنا ولا يعلم انه معلوم
وانا على اننا فلا نأخذ اننا انما انما بالكنه فانا قد علمناه بوجهه بغيره فجميع ما عداه
ثم اذا تصورنا الحيوان الناطق بكنهه لانسان معلوما ونعلم ان الشيء المعلوم بوجه الصمت معلوم
لجربنا بان ما علمنا بوجه الصمت بكنهه الحيوان الناطق ثم انما يتبين على هذا التقدير المختار بين
علمنا الماهية وذلك الوجه فقط ولنا على الاول فلا نأخذ اننا انما بالكنه كالانسان بالحيوان
الناطق مثلا ولم يعلم ان كنه الانسان فانا نشك في كونه معلوما بالكنه بل علمنا بان الماهية لنا هو
الانسان فيكون عندنا ان يكون وجهه معلوما وعلى هذا فلا تعلم ان كنه الامانة غير معلوم لنا
عندنا فكل ما شاعرا ان يكون معلوما ولا يعلم انه هو فلا يحصل لنا العلم بما يريه بل ان لم يكن
ان ذلك كنهه لا يندفع ذلك ولعل هذا سراد الشارح ولا يتبقى مثل ذلك في التقدير الاول كما
لا يخفى بل غاية التكليف ان يقال المراد بالوجه الذي يتناوبه في التقديرين عداه ولا يخفى ما فيه من
الركاكة والنقص ويكن ان يقال لا يلزم من توفقه على المعنى ان لا يتوقف على غيره فنفق
الايراد على تقدير كونه متوقفا بالكنه ان لم بانظام مقدمة اخرى هي العلم بكونه كنهها ويخفى
الكلام في التميز للاخير واعتراض عليه بانه قد حكم الناطق بان اجزاء هذا الفرد الماهية
يتوقف على العلم بالوجه الخاص اما بالكنه او بوجهه يتناوبه عداه وذلك لان اجزاءه
ان يقال الماهية واجزاءها معلومة والوجه للخاص ليس معلوم والحكم الثاني يتوقف
على العلم بالوجه للخاص اما بالكنه او بوجهه يتناوبه عداه ان لم يعلم بكونه كنهها
ليس معلوما لكونه معلوما ولم يعلم انه هو ولم يحكم بان معلومية الشيء مستلزم لمعلومية
ليرويه ماذكرنا من احتمال ان يكون معلوما على التقديرين ولم يعلم انه معلوم وفي قوله على
هذا فلا تعلم ان كنهه غير معلوم لنا ابراهام العكس فاننا نعلم ان العلم بمناوية الوجه للخاص
لما جيز هذا الركن مستلزم للعلم بكنه الوجه للخاص او بوجهه حيث يتناوب عداه لان العلم بكنه
الوجه مستلزم لمناوية الماهية ليتوجه عليه ماذكرنا من جواز كنه الوجه معلوما بالكنه
ولا تعلم الغاية **قول** هذا من العجائب ليست عجيبا في هذه الايام فان كلا من يترجم في انه على التقديرين
ايضا لا يمكن من الحكم بانه غير معلوم لاحتمال كونه معلوما ولا تعلم بكونه ماذكرنا الشارح فلا يتم الركن

بهم

بعض المتقدمين كل انما انما هو بقوله نعم بعد ان ثبت مقدمتان فالاعتراض انما انما من سوء فهم المراد
من الايراد ايضا على تقدير عدم العلم بانه هو لا يمكن من الحكم بانه غير معلوم فلا يتم الركن بعد الضم
لا محالة كونه معلوما ولم يعلم انه معلوم لعدم العلم بان المعلوم هو والمعلوم هو لان العلم بانه
هو بوجهه لم يلزم بانه غير معلوم لاحتمال كونه معلوما ولم يعلم انه غير معلوم لعدم العلم بخصوصية
ما ذكرنا من ايراد الايراد على ان الشارح حكم بان معلومية الشيء مستلزم لمعلومية معلومية
وما ذكرنا من ابراهام العكس فلو تعلم العكس ذلك لان الشارح على تمام الركن بعد ضم المتقدمين
ليتام الاحتمال لقوله في الحكم بان الوجه للخاص غير معلوم والايراد انه لا يتم بعد ذلك ايضا
ليتام ذلك الاحتمال بحاله **قول** بالكنه وبالوجه في ما شئنا ان معنى يقصر الشيء بالكنه هل يكون
هو نفسه متى مختلف في الزمن والمقدور بالوجه ان لا يكون هو نفسه بل ما يصدق عليه على
يتبين الفرق من التجدد به الى ما يصدق عليه فالمراد بالمراد الاول متحدان بالذات وفي
الثاني مختلفان بالذات متحدان اتحادا بالعرض وتختص ذلك ان اتحاد الشيء ما هو ذاتي له وان
اقرى من اتحاد بالعرض كالصادق عليه فان الاول اتحاد بالذات اتحاد بالعرض اذ مصدر ذلك
الاتحاد هو قيام مبدء الاشتقاق به حقيقة او اعتبارا ومنه هو مطلق الاتحاد وهو
بين الذاتيات والعرضيات الاتحاد صدق الحيل فيها مختلف فاذا وجد فرد من الماهية في
كان ذاتيات موجودة فيه بالعرض لذات وعرضياته موجودة فيه بالعرض فان الوجه للخاص
لما هي المروضة غير عارض للمرض فانه متاير لها عجب الماهية والجلل ثم له معاملة علاقة وارتباط
فيتصنف بالاتحاد به بوجه ما نظر في اتحاد العقل والنبخ مثلا من حيث عارض الياض وكما ان وجه الماهية
في الاتحاد بيش الى عرضياتها بالعرض كنه وجه عرضياتها في العقل بيش الى عرضياتها بالعرض
بجانب نظير عليها فبينها تماثل في الوجهين واعتراض عليه ان الاول فان المقصود بالوجه لو لم يكن مختلفا في
لم يكن معلوما لان العلم بكنه العقل على ما حقق في موضعه واذ لم يكن معلوما لم يكن الوجه اياه بالعرض
ولا يفي ولا يتنازع النتيجة الى الجور وانما ثانيا فلا في العرض كما لا يتنازع في الماهية
والجمل في الماهية لم يكن عينا فيه فلا يبيح ان يقال امرها هو عينا الآخر على ما يقتضيه حل المواطاة ولو كان
بينها تماثل في العقل والنبخ من العلاقة والارتباط لاستقام بذلك ان يحكم باتحادهما في عقل ما لا
باقا امرهما عينا الآخر الا برعاية بمعنى ان يقال العقل والنبخ متحدان بالخط ولا يبيح ان يقال امرهما
عينا الآخر ما عدا ما عدا من ان حل المواطاة بالعرضيات بمعنى آخر فيجوز ابطاله وبعضهم انهم
حزروا النقص عن خصوصية المواد وعقدوا عنها بوجوب ولو كان لها مسميان كيف يتم هذا
ولنا ثالثا فلا نأخذ اننا انما بقوله وجه الماهية في الماهية بيش الى عرضياتها فلا يبيح

عليه

فيه واذا ارادته يثبت اليها حقيقة وانما يثبت له الوجود في كلامه خالف عن التعبد لا يمتنع
الشيء بوجوده وان اراد امر آخر فلا يمتنع من بياضه لبيبي حاله وكذا الكلام في
وجوه العرضيات الماهية في الذهن اليها اقول اما الاول فيمتنع بانه كما ان الوجه معلوم
بالعرض يعني انه قد علم ماله الاتحاد معه في حيزه اتحاد الوجه كذلك هو من مثل بالعرض
بذلك المعنى وكيف يتصور ان اذ اعلم الكاتب كان كنه الانسان متماثل في الذهن
مع انه ليس في الذهن الصورة الكاتب وما ذكره من انه لو لم يكن معلوما لم يكن الوجه
اليه يندفع بما ذكرنا من ان الماد بالتوجه ملاحظة الوجه على الوجه الذي
ينطبق عليها واما اذا لاحظنا الكاتب مثلا على الوجه الذي ينطبق عليها فاذا اذا
لاحظنا الكاتب مثلا على الوجه الذي يقصر عن ان لا يراه كافي قولنا على كاتب كذا قد
لاحظناه على ذلك الوجه خلاف ما اذا لاحظناه على الوجه الذي لا يصلح لذلك
كافي موضع القضية الطبيعية وهذا هو الفرق بين العلم بوجه الشيء والعلم بالشيء
بالوجه لا يثبتونه القاصرون من ان الفرق بينهما بحاليات اذ العلم في الصورة
بالحقيقة هو الوجه لكن في الصورة الاولى لم يلاحظه من حيث يصلح للاطلاع
بجملته الصورة الثانية واما الثالث فلان حمل المواطاة هو الحكم بالاتحاد نعم من كان
اتحاد بالذات او بالعرض الا يرى انه قال في التجريد بعد ذكر اقسام الوحدة وهو
هو على هذا النحو فقد صرح بان مفهوم القضية مطلق الاتحاد وقد عجز المتدبر عن
اقسام الوحدة القارئة للمعاينة بالحمل كقولهم انطق هو النطق في عارضي البيان كافي
في القلم الاول يجب تسمية هين اي اسمي ثم القارون حصص الحمل ببعض اقسام الاتحاد
وقد فصلنا ذلك في مواضع من هو اشياء وجعل الحمل في العرضيات بمعنى ان كان غير متغير فيه
لم يتغيره انما يقول به هو ان تصور الحمل فكل لا يمتنع ان من المناقشة واما الثالث فلان
الشيء الاول من التعديد ولا يمتنع العلم في العبرة كافي ما بصور لا تصاف بالعرض كالحركة التي يربط
جاء التفتة بالعرض وغيره وليست شجرة لما اخصص من القايين بين الصورة التي ذكرناها
مع شجوع صور لا تصاف بالعرض وجرى بان التوبة المذكورة في حيزه غير في على ان القايين
ظاهرة والجرى من هذا الدليل وديلي انفاكاه الاعتراف عليه بان هذا الجواب غير صحيح
لان حمل الذاتيات على الماهية المحل وهو اني يوصل الحد الى
تفصيله ويكون جوابا للسؤال با هو غافرا في النوع من غير ان يارح
لا يحتاج الى الاستدلال بل ضروري مستلزام اذا لاحظنا

اذا لاحظنا الماهية المحل الانسانية المعبر عنها في لغتي العربية والفرس بلغة بشر ومردم و
جعلنا ذاتياتها كان حملها عليها ما سرها ضروريا ومن علمه سائر الماهيات وهذا هو الذي
عند في خواص الذاتي لان حمل الذاتيات على الماهية المفصلة لا يحتاج الى الاستدلال لان
العرضيات ايضا كذلك مثلا كما ان الحيوان الناطق حيوان وناطق ضروريه كذلك الحيوان
الماشي ما س ضروريه ويتم الدليل من غير احتياج الى تعقل الماهية بكنهها نعم تقرير
الدليل الاول على ما اخبره الشارح يتوقف على ان قلنا يحمل ان يكون تلك الماهية المحل
نظير فيكون حكمها حكم الكنه قلت تلك الماهية المحل من حيث هي محله معلوم بالبداهة غالبا وينقل
الذهن الى البادى بالكتب ابا بالحد فلا يوصل الى تفصيل لا يراها محله واما الرسم فلا يوصل
الى وجه عرضي لا يقع في جواب ما هو ذلك يقع فيه وهي معلوم من حيث وضعت اساس
الماهيات كالانسان والفرس باراها هي معلوم بالضرورة سلمنا توقف الدليلين
عن تعقل الماهية بالكنه لكن ذلك لا يقدر في الاستدلال اصلا لان حمل الوجود على كنه كل
ماهية اذا اخذت بذاتها من غير التفات الى ما هو غيرهما مقيد واحتياج الى الاستدلال
بالضرورة غاية الامران بعض تصورا ذينك الحكمين وهو كنه الماهية نظير في الغالب ومن
اليقين ان الحكم الضروري الذي يكون بعض اطرافه كسبيا يصح الاستدلال به ولا يصح ابطاله
منه بذلك مثلا اذا قلت كنه الانسان مركب من امور لا يمنع ولا يبطل هذا الحكم بان تصور
الانسان نظير وما عني من هذا القبيل قبل يجوز ان يكون الماهية المحل مدركه بعض يكون
حمل الوجود على كنه القياس اليها محال الى الاستدلال ولا يكون القياس الى ما هو كنه كذلك
كما اذا تصورنا الانسان بالضاحك لا يكون حمل الحيوان عليه ضروريا وفيه يجب اذا لم يجوز مثلا
تصور الانسان والضاحك كما يبتاه في حاشية المطالع بل المقصود 2 هو المقصود 2
هو الضاحك والحكم عليه يسرى من الانسان بالعرض وعلى تقدير جواز ذلك يكون
الحيوان بالقياس اليه عرضيا ولم يكن ما عني 2 اول من الامور الشائعة بل المقدم
ان الفرق بين الحد والمحدود بالتفصيل والاجمال معنى ان المقصود والمحدود وحمل ولم
يقبل بعكس ذلك احد سوى هذا المعروض وما ذكر في جواب السؤال المصدر بقوله
فان قلت لا يقع جوابا عنه اذ السؤال احتمال النظر والجواب ان الغالب هو البدهة
وعلة البدهة على تقدير التسليم لانا في احتمال النظرية بل مستلزما كما لا يخفى وكون
الحد موصلا الى التفصيل لا الى الجمل خلاف ما تقر في الصناعة كما مر وعدم وقوة الرمز
في جواب ما هو ممنوع كما سبق و وضع اللفظ باراء المعنى يستلزم تصور ذلك المعنى

بوجه لا يمكنه الا ترى انه اذا رايت شيئا من بعيد امسك ان تضع لفظا ما زانه
فلان معنى عندك حقيقته وحوله سلمنا بوجه الدليل تنزل عن منع غير
موجه لا كلام الخارج حاصل منع المقدمه القائلة بافاده الحمل والحاجة الى الاستدلال
على بطلان الصور بالكلية لا بوجه الدليل على تعطل الماهية بالكلية وحسب بطلان
بهم لو كانت الماهية متعطل بكنهها ومع ذلك كان حمل الوجود عليها مصداقا
جميع الى الاستدلال واما الان فيحمل ان يكون اعادة الحمل والحاجة الى الاستدلال
لعدم تعطل الماهية بالكلية فالافادة والحاجة انما تدل على المطلوب لو كانت الماهية
متعطل بالكلية وظاهر ان النوع الذي تنزل عنه المعترض مع انه ليس على قانون التقييد
لا رطل كلام السارد ودعوى البدايه في الافادة والحاجة على تقدير بطلان صور الماهية
بالكلية غير مسلم بل قال في التقلبات واجب الوجود ذاته لا يمكن ان يتصور الا
وما ذكره من ان المصور هو الضاحك والحكم عليه يسرى من الى الانسان بالعرض
هو ما ذكرناه انفا واعتراض عليه فليس ذلك من حسنات حاشية على المطالع شكر
اسمعيه ثم التزديد الذي ذكره على ما ذكرته في كون ذي الوجه معلوما بالعرض بحسب
بعضه فيما ذكره **ههنا** اذ مضاه ان ساما بسبب الوجود فلت في الحاشية
اذا اخذت المسألة لم يكن حكما باجتماع النقيضين اذ صدق السالبة لا يقتضي صدق
العنوان على زاده في نفس الامر بل قد يكون صدقها بانتفاء صدق العنوان وان
اخذت معد وله صدق قولنا السواد ليس بوجود معد ولا ممنوعه عند الحكم و
اعتراض عليه بان الحكم في المحصورة والمهملة على المتصف بالعنوان بالفعل او بالان
على الخلاف المذهب كما هو المشهور والحكم في السالبة على ما هي عليه الحكم في الموجبة والا
لم يكونا متناقضين فتقولك السواد ليس بسواد كان حكما بسلب السواد عن المتصف
وهو المعنى بالحكم باجتماع المتصفي واما قوله صدق السالبة لا يقتضي صدق العنوان
على الافراد في معنى هو الامر فان اراد به ان العنوان قد يفارق عن الافراد فما و
صدق السلب بدون الاحتياج فذلك ممنوع مما نحن فيه اذ العنوان ذاتي للمتصف
به فكيف يصح ان يفارقه ولذا اراد ان السلب يصدق فيها بانتفاء المتصف والصدق
معها حتى اذا انتفى السواد زاسا يصدق ان السواد ليس بسواد فذلك ممنوع اذ الحكم
على التقدير المذكور على المعدوم وهو ليس بسواد فاذا كان **ليس** بسواد يصدق ان المعدوم
ليس بسواد لان السواد ليس بسواد اقول الحكم في السالبة على حكم عليه في الموجبة كل صدق

صدق صدق

صدق العنوان بخلاف السالبة فلان صدقها قد يكون ما سقاء صدق العنوان و
فرق بين الحكم وصدقه وذلك مما لا يخفى على المتدرب في المنطق وتوضيح ان السلب رفع
الاحتياج وصدق قولك السواد سواد يستدعي صدق السواد في نفس الامر على شئ اما اذا
خرج السلب عليه وحمل ليس السواد بسواد فصدقها قد يكون بانتفاء صدق السواد على شئ من
الاشياء وهو لا يستلزم فيه وقوله الحكم على التقدير المذكور على المعدوم وهو ليس بسواد من قبل
اسماء الصدق بالحكم اي الحكم في السالبة على السواد كل صدقها يكون بعدم السواد بالحكم في الاحتياج
والسلب كليهما على مفهوم واحد هو السواد لكن صدق الاحتياج يقتضي تحققه بخلاف صدق
ولذلك اشترى بين القوم ان المعدوم ليس بطلب عند جميع المفوضات حتى نفسه كان مناقضا لتلك
الصادقة اليه في حاشيته ان القضية الصادقة في نفس الامر هو ان السواد سواد بالضرورة مادام
باجل الوجود اذ السواد المعدوم ليس بسواد على ما تقر من ان صدق الموجبة يستدعي وجود الموضوع
وان السالبة تصدق بانتفاءه فاذا كان الوجود على السواد كان الصادق ان السواد
مادام سوادا وقولنا السواد ليس بوجوده على هذا التقدير في قوة قولنا السواد ليس
بوجوده وهو سواد وهو ليس عن قولنا السواد ليس بوجوده لا لازمال وانما يكون على قولنا
السواد ليس بوجوده حين هو سواد وصدق ذلك ثم وبوجه آخر قولنا السواد بوجوده
يصدق في السواد المعدوم وهو كما ان سوادا هو موجود ثم ذكرنا وجه النقض عن هذه
الشبهة كما يظهر عند الرجوع الى الحاشية ولم ينقل المعترض فاعتصم عليه بأنه لا يلزم من كون الحكم
بالسوادية على السواد المعدوم ان يختص الحكم بالسوادية على السواد الموجود ليكون الصادق
هو ان السواد سوادا مادام موجودا او مادام سوادا لان السواد في نفسه مع قطع النظر
عن الوجود والعدم سواد كما قررنا في قولهم الماهية من حيث هي ليست الا هي
فاذا صدق قولك السواد سواد بلا تقييد بمادام موجودا او مادام سوادا ويكون
سلب السواد عنه تناقضا ولا يلزم من كون السوادية في حال الوجود ان يكون الحكم
بالسوادية مقيدا والا كان لكل قضية موجبة مقيدة بهذا القيد وليس كذلك
ولا خفاء في ان تعلق الموضوع بالعنوان لا يقتضي الا اذا كان العنوان من عوارض
اما اذا كان نفسه كما هي عن يمينه فلو قيد به لزم تقييد الشيء بنفسه وهو خالف عن التحصيل
ومدار كلام هذا القائل ههنا على ذلك اقول قد خلط صدق الحكم بنفس الحكم
اذا ذكرناه هو ان سلب السواد عن السواد انما يصدق في السواد المعدوم لان
الحكم يختص بالسواد المعدوم او الموجود فعوله لا يلزم من كون الحكم بالسوادية على السواد

صدق صدق

الموجود مع مقدمه ليت لها عينها ولا اثر في كلامي وما ذكره من ان السواد في
 نفسه مع قطع النظر عن الموجود والعدم سواد ان اراد انه يصح الحكم عليه من غير ملاحظ
 الوجود والعدم مسلم ولا يجدي به وان اراد انه يصدق سواد كان موجودا او معدوما
 فهو مسلم اصلا وهو لنا في ما نقرر عنده من ان الوجود متقدم على جميع الذاتيات
 اذ حالم يوجد لم يكن سوادا بل صفة في بعض ما حشي به الكتب ان العقل حكم بان
 وجد نصا راسنا واذا كان كذلك فكيف يكون السواد مع قطع النظر عن الموجود
 سوادا ومعنى كلام القدم ان يعقل ان يعنى السواد شيئا في نفسه ولا يلاحظ معه
 شيئا من المواضع والادوات ووجه حده خالفا عن الذاتيات لان الحكم بانها متحد
 مع شي من الخواص به وكون الموجود وقوله لا يلزم من كون السواد في حال الوجود
 ان يكون الحكم بالسواد مقتضا له منع مقدمه لم يدعها احد كما مر اذا ذكرته
 ان صدق الحكم بالسواد على السواد مشروط بوجوه لان الحكم مقتد به وابن احد
 من الآخر فاذا كان السواد وغير صادق على شيء مشروط ما صح الحكم عليه بدون
 النقصد لكن يكون صدق ذلك الحكم مشروطا به وبذلك يفرق بين الضرورية والآلية
 والضرورية بشرط الوجود التي سمى المنطقين ضرورية مطلقة ونفسونها بما
 حكم فيها بغيره وتبوت المحمول للموضوع مادام موجودا كما نقرر في موضع ثم انا قد
 ذكرنا وجه النقض عن ذلك في الحاشية وتركه المتعوض وجام حوله ليرد
 ما ذكر ان بعد الموضوع بالعنوان انما يصير اذا كان العنوان من عوارضه هو
 بعينه ما ذكرته في الجواب من ان ذلك غير متمش على بقدر العيبته وقد ابرم
 المتعوض مع ادنى عن نف في اللفظ **قوله** الا انهم قالوا ذات الواجب فرد خاص
 للموجود المطلق المخصوص عليه بانه غير مسلم اذ لو كان فردا للوجود المطلق عند
 الحكم كان الوجود موجودا في الخارج عندهم كما نقله السارد انفا عن الشيخ
 الفارابي ان الوجود ليس بوجود والحق انه تعالى ليس فردا للوجود عندهم بل هو فرد
 للموجود لكن ليس له ماهية اصلا فهو الموجود البحت لا الشيء الموجود وهذا هو
 المراد بقولهم ماهية نفسانية لان ما ماهية هو الوجود يرشدك الى ذلك
 كلام الشيخ في الهيات الصماء وسبب تفصيل ذلك **قوله** الذي يرشد اليه كلام الشيخ
 وغيره في الشفاء وغيره ان الواجب في وجوده خاص قائم بذاته فهو موجود بذاته
 مثلا لو قام بغيره كان وجود الغير موجودا به فاذا قام بنفسه كان وجودا لذاته

فكان موجودا بذاته كما انه تعالى علم وعالم لان العلم هو الصورة المجردة فاذا كانت قائمة
 بغيرها كان علما كذلك الغير بصورة الفروع اما فاذا قام بذاته كان ذاتا عالما بذاته
 وليس عليه سائر الصفات كالقدرة والارادة حتى قال بعضهم لم يفرضا الطمع بحرقا
 عن الكاذه كان طعنا لنف وقال به سائر في كتاب البرهنة والبيعا له لو قامت
 الصورة بنفسها كانت حات ومحسوسة فللوجود بالنسبة الى ذاته ما اسوة حسنة
 صفاته بل سائر الصفات في ذلك اسوة حسنة بالوجود واما كون مفهوم الوجود من
 الامور الاعتبارية وغير موجود في الخارج فلا لنا في ان يكون له فرد موجود وكما ان
 مفهوم الشيء والممكن ونظائرها من العقولات الثانية من الامور الاعتبارية يصدق
 على الامور الموجودة في الخارج مع ان تلك المفردات غير موجودة في الخارج وقد قلنا
 ذلك في الجواب وسبب تحققه مع جديده عن الفوائض **قوله** او وجودها فالتوحيب على
 نفسه الخ في حاشيته ان النظر في هذا السؤال يعول محصل الحاصل اذا المقارنة لا يستلزم
 التوقف اصلا ووجه الجواب منع استحالة حصول الحاصل بنفس ذلك المحصل انما
 الحاصل يحصل بمره اخرى واخرى واعتراض عليه بان مجرد المقارنة وان لم يستلزم
 التوقف لكن مقارنه الوجود يستلزم لا للعلم بمقدم الوجود على سائر الصفات
 وعلى تقدير مسلم ان يكون مقارنه الوجود ايضا غير مستلزم لتوقفه بمرور والمنع على
 مقدمه الدليل انما يكون سببا للبعد والى دليل آخر اذا كان الآخر سالما عن المنع واختاره
 عن سالم عنه لو رد والمنع على بطلان اللازم كما اعترف به **قوله** لا يخفى على من لا يري
 مسكة ان مقارنه الشيء للوجود لا يستلزم توقفه عليه وما يذكو المتعوض في كلامه من
 ان الوجود متقدم على جميع الصفات حتى الذاتات من كما فصلناه في مواضع وليس
 فرضنا تقدم الوجود على سائر الصفات فالمفروض هنا معارضة الوجود للوجود نفسه ولا يلزم
 انه يستلزم التوقف فالملازمة المذكورة في الشرح لا وجه لها ظاهر خلاف ما ذكرنا وكلاهما
 في الملازمة فورد والمنع على بطلان السالبي لا يقتضي في كون الملازمة التي كونها اظهر
 وانما يلزم ان لو كان المفروض هو الماهية بشرط الوجود واعتراض عليه بان المقدمه القايله
 بان تبوت الصفة للشيء موقوف على وجود الماهية لا قاعدة كلية بدهية لا مستقاة العقل
 هي صفة الوجود وهي تقتضي ان يكون معرفه كل صفة هو الماهية بشرط الوجود
 ويلزم من ذلك امتناع عرض الوجود للماهية في نفس الامر والتخصيص الذي لا يحد

ان العر وض على نحو واحد مما يجب نفس الامور ان تكون فيها امر قائم باخر سواء كانا
في الخارج او في الذهن واحدهما في الخارج والآخر في الذهن كالعلم القائم بالذهن والنا
بحسب اعتبار الذهن بان تكون الموصوف بحث اذا اعتبره العقل بذاته ولم يعتبره غير
تجده في هذه المرتبة خاليا عن الصفات ثم تجده بعد تلك المرتبة موصوفا بها كما ينتهنا كن على
فيما سبق والوجود يراد به المعنى المصدري المتبادر منه وقد يراد به مفهوم الموجود
ولا يجوز عرض شي منها للماهية في نفس الامر لان عرض الشي لآخر وثبوت له في وجود
المعرض فيكون للماهية وجود قبل وجودها ههنا وايضا مفهوم الموجود متحد مع الماهية
في نفس الامر والمتحدان متع عرض واحد في الآخر حيث اتحدوا ولا عرض للوجود بالمعنى المصدري
لها بحسب الاعتبار الذهني ايضا لان العقل وان وجد للماهية خالية عنه اذا اخذها بذاتها
بلا ضمنية لكنها لا يجدها بعد هذه المرتبة موصوفا به لانه يجدها موجودا ولا يلزم من ذلك قيام
الوجود بها فان صدق الشئ لا يقتضي قيام ببداء الاستغناء به كما مر وسيأتي ايضا والوجود
الموجود فهو يعبر عن الماهية بحسب الاعتبار الذهني حيث يجد العقل الماهية اذا اخذها بذاتها
من غير ضمنية عادية ويجده في المرتبة السابعة قائما بها عارضا لها ولهذا يحكم بان عرض عام
لها وقد نص على هذا بقوله وقامه بالماهية من حيث هي فان قلت لما اذا امتنع عرض مفهوم
الموجود وقيامه بالماهية في نفس الامر وذلك جائز في الاعمال الذهنية قلت لانها في نفس الامر
امر واحد لا تعدد في اصلا ضرورة ان السواد الموجود مثلا في نفس الامر شي واحد ذاتا و
فلا تصور هناك سببه منها التمام وغيره واما في الاعمال الذهنية فهنا شيان لان العقل
قد فصل هذا الشئ الواحد الى ماهية مقدمة وموجودة ما عر بها فتصور السواد بها
الاعتبار وعلى هذا لا يراد ما اورد ان لا لا يختار ان المراد بالماهية من حيث هي ما لا يكون الوجود
ولا لعدم اعتبارها قوله فهو اعراض بالواسط فلما الواسط بينهما في نفس الامر متعني لا في الاعتبار
الذهني فان الماهية اذا اخذت بذاتها ولم تؤخذ معها غيرها وهي لا موجودة ولا معد وتسمى
العقل يجدها في هذه المرتبة خالية عنها ولا يلزم لنا قضي لان عرض الوجود لها في المرتبة التي
هذه المرتبة لا فيها وهي حال انساب هذه المرتبة الى ما في نفس الامر ولا يلزم تقدم وجود الماهية
على عرض الوجود لها هناك كما يلزم ذلك لو كان عرض الوجود لها في نفس الامر لان عرض الشي
لا يخفى نفس الامر مسبوق بوجود الموصوف لا العرض بحسب اعمال الذهن وذلك ما اقول المختص الذي
لا يحد عنه ان اتصاف الشي بشئ لا يستلزم وجود الموصوف لا تقدم وجوده عليه ومن العجب ان القائلين

بالمتقدم من جواب ان اتصاف الماهية بالوجود متقدم على اتصافها بالوجود وسموا بالوجوب السابق
بان اتصاف الماهية بالامكان متقدم على وجودها بمراتب وهل هذا الا ساقض ذات تعلم ان القول
الضري هو ان موضوع الموهبة الصادق يجب ان يكون موجودا اولو لم يكن موجودا لصدقه
التي هي نقيضها ضرورة ان المعدوم لا يتحد مع شئ من الاشياء واما تقدم وجود الموصوف على اتحاد
مع المحول واتصافه بمبدأ المحول فم اذا لا يقتضيه ضرورة ولا يبرهان كيف وقد يكون المحول
الموجود او ما هو سابق عليه واما ما ذكره هذا المعترض وسماه تحقيقا لا محذور فلا يصح اليه
انا اول ما علمت من ان فيما ذكرناه من منع وجوب التقدم مندوحة عما ارتكبه من التعسف
واما ثانيا فلا ضرورة بالوجود بمعنى الموجود ليس عارضة للماهية في نفس الامر بل في اعتبار العقل
ومعلوم ان اعتبار العقل اذ لم يطالع نفس الامر كان كادبا فاقول بعرض العرض للماهية
كادبا سواء اخذ بالمعنى المصدري او بمعنى المشتق اذ المعنى المصدري عنه ليس عارضا
وبمعنى المشتق عنه عارض بالاعتبار المتخالف لما في نفس الامر واما ثالثا فلا ينفي المعلوم ان
ما يصدق على الشئ ولا يكون عارضا له في نفس الامر يكون ذاتا له واسطه بين الذاتي
والعرضي فلو لم يكن كون الموجود ذاتيا في نفس الامر عارضا لها بحسب الاعتبار المحض واما
رابعا فلما في قوله وتجده في المرتبة الثانية قائما بها عارضا من الخلطين العر وض بمعنى القيام
والعرض بمعنى كونه خارجا محولا اذ الموجود عارض بالمعنى الثاني ولا قيام به على ما هو المشهور
بشي المحذور واما خامسا فلان ما ذكره في نفي الاتصاف بالوجود في نفس الامر يجري في جميع الامور
الاعتبارية فان مفهوم الممكن مثلا متحد مع الماهية المعدومة ذاتا ووجودا في نفس الامر
متع عرض واحد في الآخر حيث اتحدوا ولا عرض للامكان بحسب المعنى المصدري لها بحسب
الاعمال الذهنية ايضا لان العقل وان وجد للماهية خالية عنه اذا اخذها بذاتها بلا ضمنية
لكن لا يجدها بعد هذه المرتبة موصوفا به لانه يجدها ممكنة ولا يلزم من ذلك قيام الوجود
بها فان صدق المشتق لا يستلزم قيام ببداء الاستغناء واما الممكن فهو يعبر عن
للماهية بحسب الاعمال الذهنية حيث يجد العقل الماهية اذا اخذها بذاتها بلا ضمنية
عادية عنه ويجده في المرتبة الثانية قائما بها عارضا لها ولذلك يحكم بانها
عرض عام لها بجميع ما ذكر من المقدمات جار فيها ومن عليه غير من الامور
كالامكان والمعلومية وغيرها ولا يجدى المقدمه المذكورة في اثبات الوجود ذهني
لان محصل ذلك الدليل على ما حره القوم انا حكم على المعدومات الخارجية بامور
ثبوتها حكما صادقا وثبوت الشئ لشي فرع سوب المنع له فلا بد لملك المقدم

من وجوده اذ ليس في الخارج وجوده الذهني ومن المعلوم ان المعدوم انما يتصف بالامور
 الاعتبارية وعلى ما ذكره لا ان تصاف بها بحسب نفس الامر فلا يلزم وجود تلك المعدومات
 في نفس الامر مع ان القوم يستحلون هذه المقدمة في اثبات الوجود الذهني ويعتقدون
 عليها واما سادسا فلان لما كان الوجود عند متقدم ما على الماهية في نفس الامر فاذا فصل
 الموجود الى ماهية وجود فلما اذا اعتبر الماهية متقدمة والوجود متأخرا ولم تفصله
 موجود متقدم وماهية متأخرة كما هو الواقع عنده واما سابعا فلما فيه من الجب طائفة
 ان لم يجعل المحدث في الشئ الاول الاعتراف بالواسطة بل جعل المحدث في الشئ الثاني
 وهو ان يكون المراد ما لا يكون موجودا ولا معدوما في الواقع وجعل المحدث في الشئ الاول
 شيا آخر وهو ان العرض كاف في لزوم المحال والمعتوض اختار الشئ الاول وفتح
 الشئ الثاني كما يرى ولبنا الى ان لا يراد هذا المحدث في هذا الشئ حيث قال فهو
 اعتراف بالواسطة وذلك فريضة بلا مبرر واما ثامنا فلان هنا يجيبا آخر وهو ان يقال
 الشئ قد يكون بقيام مبدأ الاشتقاق بان يكون ببداهة عرضا قائما به كصدق الابيض
 على الجسم بواسطة قيام ابيض به وقد يكون بواسطة نسبة الى المبدأ كصدق المحدث
 على زيد بسبب ان المحدث موضوع صيغته كما صرح به في التحصيل وقد يكون بسبب
 ما صدق عليه بحيث يصح انتزاع ذلك المشتق عنه كالامور الاعتبارية مثل الموجودات الممكنة
 ونظائرها وفي القسم الثالث ليس للشئ مبدأ قائم بذلك الشئ ثامنا خارجيا بل ينتزع
 العقل منه اضافته الى مفهوم الشئ كالموجودية والممكنية وهما المراد بالوجود والامكان
 والماهية متضمنة في نفس الامر بينهما فان العقل اذا استشعر من امر وصفها بحكم باتصافها
 بذلك الوصف من غير توقف على علمه بوجود ذلك الوصف في الخارج او في الذهن
 ولذلك اختلف الحكماء في وجود الاضافات بعد اتفاقهم على اتصاف الماهيات
 بها وتلك الاضافات المنتزعة ليست بمبدأ للشئ حقيقة بل هي نسبة الى فان
 السواد هو مبدأ الاسود والاسودية اضافية متأخرة عن السواد وهما ليس شيئا
 بغير السواد بل انما ينتزع العقل من مقايسته افراد الموجود والممكن ونظائرها
 الى مفاهيمها الموصولة والممكنية واتصاف الماهية بهما متأخرة عن اتصافها
 بالموجود والممكن فان معنى الموجود به كون الشئ فردا من الموجود وذلك
 يتصف بها الماهية في نفس الامر بمعنى صحة انتزاعها منها اذ لا توقف الاتصاف على
 وجود الصفة في طرف الاتصاف وانكار اتصاف الماهية بالموجود والامكان

ونظائرها على وجود الصفة في طرف الاتصاف وانكار اتصاف الماهية في طرف
 العام والخاص بل للقطع فان القطع كما حكم بان ذيها متصف بالخاص مثلا بحكم بان
 متصف بالوجود وغيره من الامور الاعتبارية وعلى هذا لا يحتاج الى نفي اتصاف الماهية
 بالوجود بحسب نفس الامر والتوقف التي اختلها هذا المعروض واسب علم ان
 القوم يطلقون على ما يرجع الى صحة الانتزاع **قول** يلزم تقدم الماهية بالوجود على الوجود
 بالذات قال المتصنف للاعتراض اعلم ان الوجود اي الموجودية متقدمة على فعلية
 الماهية بمعنى ان الانسان مثلا لم يوجد وكان في حيز العدم لم يكن انسانا بعد
 ان المعدوم المطلق لا يكون انسانا بل لا يكون عنما اذا عن غير بوجه من الوجوه
 عن الماهية في الوجود الذهني كما مر آنفا ومن ثم ترى كلام القوم بعرب تارة الوجود
 على الماهية وتارة الى تقدم الماهية على الوجود قال المص في كتاب مصارع المصادر
 واعلم ان وجود المعلوما في نفس الامر متقدم على ماهيتها وعند العقل متأخرة عنها **قول**
 لان تقدم الوجود على فعلية الماهية بل الوجود نفس فعلية الماهية كيف لا يكون
 الوجود متقدما على كون الانسان انسانا مثلا لكان الانسان متفكا عن نفسه في
 مرتبة من المراتب فصرح انه على هذا التقدير يكون مرتبة وجوده سابقا على مرتبة
 ايجاد نفسه وهو غير مقبول وما نقله عن مصارع المصادر ونسب هذا الكلام
 على المص فان صحة النقل فالمشهور وكذا النسب واني رايت نسخة وقد نسب الى
 نفعان المعتزلي الحواري يقول في شأنه العلامة التفاضل في حاشية الكشف
 ما يقتوي **قول** فان الشئ ما لم يلبث في الخارج اولا الى قوله ان ذهنا قد هنا وان
 خارجا فحارجا قلت عليه في الحواشي فيه بحث اما اولا فالنقض باتصاف الهيولي
 بالصورة في الخارج مع تقدم الصورة عليها في الوجود الخارجي ويمكن ان يدعى
 بان التقدم على الهيولي ذاب الصورة واتصاف الهيولي متأخرة عن وجودها
 لكن فيه نظر حكمتي والتحقق ان اتصاف الهيولي بالصورة من حيث انها صورة ما
 متقدم على وجودها وهذا الاتصاف ليس خارجيا واتصافها بالصورة من
 حيث انها معية متأخرة عن وجودها فيكون الهيولي بصورة فوجدت ذلك
 ونصوره بهذه الصورة المعينة وهذا معنى قولهم الهيولي يحتاج الى الصورة
 في الوجود والصورة تحتاج اليها في النشئ واما ثانيا فلان لو صح ذلك كما ذهب
 اتصاف الماهية بالوجود موقفا على اتصافها قبل ذلك بالوجود اما في الخارج اياها

الاتصاف

وعلى التقديرين يلزم كونهما موجودا مرات غير متناهية مترتبة والجواب بان هذه
 في الامور الاعتبارية لان الوجود امر اعتباري لا حقيقي لانه لو كان لا يضاف
 الخارج في الخارج لم يلزم الا ان يكون قبل ذلك الوجود وجود آخر وهذا ايضا
 سلسل في الوجودات الخارجية التي هي امور اعتبارية لا في الموجودات الخارجية فان
 قلت الشئ الواحد لا يكون له الا وجود خارجي واحد وقد يكون له وجود متعدد
 ذهني اما في ذهن واحد او في اذهان متعددة فالجواب وهو تعدد الوجود
 للشئ الواحد لا التسلسل في الوجود وهذا المخذول لا يتأتى في الذهن لجواز التعدد
 فيه قلت الشئ اذا وجد مثلا في ذهننا فلا شك انه ليس في هذه الحالة ذهنا
 الا وجود واحد فاذا توقف اتصاف بهذا الوجود على اتصافه بوجود سابق كان
 ذلك الوجود اما في ذهننا وهو بطل بالوجدان كما مراد في ذهن آخر ونقل الكلام
 اليه والحاصل انما ان يكون موجودا في مدرك واحد او مدرك متعدد غير متناهية
 بوجودات متعدي غير متناهية والاول بطل لاننا نعلم قطعا ان الشئ الواحد في مدرك لا
 يكون له في ذلك الزمان في ذلك المدرك الا وجود واحد وهذا وان لم يكن اجلي من
 تعدد الوجود الخارجي للشئ الواحد فليس يخفى من ^{الاشياء} ^{التي} ^{تكون} ^{في} ^{الوجود}
 كذا اذهان غير متناهية وربما يمنع ذلك لجواز ان يكون شئ ما ترتيبا لبعلا وان
 بين الموجودات ترتيبا لكن اذا خسر الوجود الذهني بالعلم الانطباعي كفي في بطلانه
 ترتيب الصور الادراكية فافهم لا يقال اذا اخرج الكلام في الاتصاف بالوجود المطلق
 هذا الجواب اذ لا يمكن ان يقال اتصاف الماهية بالوجود المطلق موقوف على اتصافه
 قبل الوجود اذ يلزم ان يكون لها قبل الاتصاف بالوجود المطلق اتصاف به لانا
 الاتصاف بالمطلق ما في ضمن الخارج والذهني فلزم توقف الاتصاف به في ضمنه على
 اتصافه به في ضمنه فرد آخر لا يحد وفيه ولا علم ان هذا الكلام جدي والتحقق ليس
 في الخارج مثلا الا الماهية من دون ان يكون هناك الامر المستحق للوجود ثم الفعل
 بخبر من المحل ينتزع من ذلك الامر ويصف به ومصادق هذا الحكم ومطابقه هو
 عن السوية العينية كما ينتزع من ذنب الانسان وحكم بشئته له مع ان مصادق
 هذا الحكم ليس الذات زيد ونسب الوجود في الذهن فان قلت فما الفرق بين
 الوجود والذاتيات مع ان كليهما مستتر من الذات قلت ملك خط الذات كما في
 في اتزاع الذاتيات بخلاف الوجود اذ لا بد من ملك خط امر آخر مثل وجوده عليه

ليس في هذه الحالة الوجود
 واحد في ذهننا

او انما الى غير ذلك هذا الكلام في الحاشية والمسبب للاعتراض نقل هذه الحاشية عند قول
 ضرورة تقدم المعروض على العارض واعترض عليه بان النقص لا يتبع باحسب ودعا لانه
 لما سلم ان الصورة العارضة للهوى مستقلة عليها كان ذلك نقضا على وجوب تقدم المعروض
 على العارض ولا سدفع ذلك كون اتصاف الهوى بالصورة متاخر عن وجودها كما لا يذهب
 على في مسكنا الكلام في تقدم المعروض على اتصافه بالعارض واما ما بينا لان المعنى الذي
 ذكره مبني على ان المعروض للهوى اولا صورة بهيمة ثم يعرض لها صورة معينة وذلك في حيز
 المنع لانه غير مبني ولا مبني ولم نقل به احد على ان جعل العام والخاص واحدا كما حقق في
 فكيف سلك عن الخصوصية ويعرض بابها ما للهوى **اقول** اما الابرار الاولى فانما شأنا
 من يحرف الكلام عن مواضعها فاما كتبها على هذا الموضع كما هو شائع في النسخ المتداولة بين
 الظلال است ادري اوقع من هذا التحريف عذرا للشغف بالاعتراض وسهوا بشواغل الا
 على ان كون الكلام في تقدم ذات المعروض على ذات العارض في حيز المنع لجواز ان يكون
 الكلام في تقدم الماهية على اتصافها بالوجود اذ لا سدد في ان مراد تقدم الماهية على وجودها
 تقدمها على اتصافها به بل يكاد يكون هو اللفظ واما الابرار الثاني فتمشاؤه الاخلال
 باعداد الحسات فان الحال في الهوى هو صورة معينة لكن الاتصاف بتلك الصورة مبني
 حيث انها صورة ما تقدم على وجود الهوى ومن حيث انها تلك الصورة المعينة متاخر
 عنها ولا يحد دور في اختلاف الاحكام باختلاف الحيات فان الحيوان مثلا من حيث انه
 مادة جزء من الاسان سعدم عليه بالوجود من حيث انه جنس متحد معه في الوجود فعملها
 واحدة من هذه الحيثية ولا يستلزم استكاك احدهما عن الآخر مع تقدم احدهما على الآخر
 من حيث آخر ولا يذهب عليك ان المذكور هو جواب النقص وانه في قوة المنع
 فان الناحية متدع والمجيب مانع فتولد وذلك في حيز المنع من سلسل مقابلة المنع بالمنع
 وهو غير موجب **قول** وان لم يعرض وجود ذلك الشئ قال المسبب للاعتراض لا يتأخر
 في ان السوب سسه من الناس والمسبب فلا يكون للاعتراض بدونها معا ضرورة
 ان النسب فرع لطرفها قال بهمنيار في الرقيات كتاب التحصيل وان كانت الصفة
 معدومة فكيف يكون المعدوم في نفسه يستحيل ان يكون موجودا **شئ** **اقول**
 من البين ان وجود النسب في الخارج اذ في الذهن يستلزم وجود طرفه بذلك الوجود
 فلو كان النسب موجودا في الخارج لزم وجود طرفها فيه وليس المراد بالنسب الخارج
 للنسب الموجودة في الخارج حتى يلزم وجود طرفها فيه فان الخارج طرف لنفس

لنفس النسبة لا لوجوده او معنى كونه طر بالنسبة ما ذكرناه من احد الوجهين
فذلك لا مستلزم وجود طرفها في الخارج كما لا يخفى واما ما ذكره بهمنيار فانما هو في
بطلان الوجود ضرورة ان المعدوم المطلق لا يكون متسبا الى شئ فانه انما ذكر لي بان
ان المعدوم المطلق لا يخبر عنه واستدل عليه بان الخبر به اما ان يكون موجودا او معدوما
وعلى الاول يلزم ثبوت الصف الوجوده للمعدوم المطلق وعلى الثاني يلزم كون المعدوم
المطلق متسبا الى غير وقد فصلنا في الحاشي من الشفاء ثم اني قد ذكرت في الحاشي ان
الاتصاف يقتضي ثبوت الموصوف في طرف الاتصاف ولا يقتضي ثبوت الوصف لان
الاتصاف اعم من ان يكون بانضمام الصف الى الموصوف في الوجود او يكون الموصوف
في غيبن انحاء الوجود بحث لولا خطه العقل صح له ان يتزعمه تلك الصفه مثال الاول
اتصاف الجسم بالباطن ومثال الثاني اتصاف زيد بالعمى ولا شك ان هذا المعنى
مستلزم وجود الموصوف في طرف الاتصاف ضرورة انه ما لم يكن الشئ موجودا في
الخارج مثلا لم ينع انضمام الوصف اليه في الخارج ولا كونه في الوجود الخارجي بحث
يصح انتزاع وصف من بحسب ولا مستلزم وجود الصفه اذ العقل قد ينتزع من
الموجودات الخارجية امورا اضافيه وسلبيه لا تخفق لها في الخارج ووصفه بها
وصفا خارجيا واعترض عليه بانه لا ولاية له فيما ذكره على حصول الاتصاف في نفس
الامر بدون الصفه كما هو الدعوى بل نعم في الاتصاف بحث بدخل فيه ما لا يكون
بحسب نفس الامر واعتبر وجود الموصوف دون الصفه ولو نعم في الاتصاف
حكما عمه وعكس الامر بان يصح وجود الصفه دون الموصوف ولب الدليل
عليه بان يقال الاتصاف اعم من ان يكون بانضمام الوجود الصفه الى الموصوف
في الوجود او يكون الصفه في محض انحاء الوجود بحث لولا خطه العقل صح له
ان ينتزع منه موصوفا مثال الاول اتصاف الجسم بالباطن ومثال الثاني اتصاف
مال الفريسيه بالفريسيه ولا شك ان هذا المعنى لا مستلزم وجود الصفه في طرف
الاتصاف دون الموصوف بل ما ذكره لكان الاتصاف يقتضي الوجود الصفه
في طرف دون الموصوف **اقول** لا يخفى على من ادنى مسكه دلاله مادلا ما ذكرته
على حصول الاتصاف الخارجي في نفس الامر بدون وجود الصفه في الخارج
وان الاتصاف المذكور في عبارتي لا يشتمل مالم يحسب نفس الامر كيف ولو
قيل مثلا اتصاف زيد بالعمى بوجوب عدم تميزه بين الالوان واورد عليه ان ذلك

يشتمل اتصافه العرضي للصفه العقلية الورد الى ما يورده واني اقضي العجب كيف يتوهم
مثل ذلك من شانه في من اوله المباح العقلية لانه ان ابراع الصفه من الموصوف
امر محقول دون ابراع الموصوف من الصفه على ان الفريسيه عبارة عن نسبة افراد
الفريسيه كما حال شخص انساني وجسم فكل اى فرد من ذلك الكلي والموصوف بتلك
النسبة هو الفرع الموجود في الخارج فاما المذكور لا يطابق عرضه **قال** الشئ
ما لم يك في الخارج الى قولنا ذهنا فذهنا قد نقل المعترض انه قيل لوجه ذلك
لكان اتصاف الماهية بالوجود موقوفا على اتصافها بل ذلك بالاخص وبالوجود
اما في الخارج اوى الذهن وعلى التقديرين يلزم كونها مرات غير متناهية متناهية
فاعترض عليه باننا لم ان صحتها ما ذكرناه مستلزم لان يكون اتصاف الماهية بالوجود
موقوفا على اتصافها به بل ذلك وانما يلزم لو كان اتصافها به بحسب نفس الامر
اما في الخارج اوى الذهن لظهور ان الدعوى هي هنا هوان اتصاف شئ بصفه
في نفس الامر موقوف على وجوده لكن اتصاف الماهية بالوجود ليس في نفس الامر
بل بحسب اعسار الذهن كما عرفت وذلك لا يتوقف على وجود الموصوف لانه
بحسب اعتبار كما عرفت ثم نقل المعترض عن بعض العقلاء ان حيل الشبه على وجه
لا يمكن ان يمسك المستدل بدليل يدل على لزوم اجتماع الصفات او تحصيل
الحاصل ان يقال الوجود على تقدير زياده قائم بالماهية من حيث هي لا بالماهية
الموجودة او المعدومة على ان الوجود والعدم نفس الماهية او جزئها ولا بالماهية
المشروط بالوجود والعدم ولا بالماهية في زمان كونها موجودة بوجود آخر
او زمان كونها معدومة حتى يلزم اجتماع النفسين او محصل الحاصل واعترض
عليه بان المستدل ان يمسك ح على لزوم محصل الحاصل انه لما كان قيام الوجود
بالماهية في زمان وجودها وقيام الصفه بالشئ موقوف على وجوده او لا لما
متركان للماهية بل وجودها وجود آخر ولزم محصل الحاصل **اقول**
هذا المخدور انما يلزم لو سلم التوقف وقد علم انه في حيز المنع ومن البين ان
ان من نقول بتمام الوجود بالماهية في زمان وجودها بنفس ذلك الوجود
لان توقف اتصافها بالوجود على كونها موجودة لانه ببقا كونها
موصوفة بوجود آخر فكيف يسلم توقف اتصافها بالوجود على اتصافها
به ثم لا يخفى ان المخدور على ما قرره لا يختص بهذا الشق بل هو لازم

لقيام الوجود بالماهية سواء كان في زمان الوجود او زمان العدم اولم يلاحظ
 مع شي من الزمانين **وجه** نظر الى ذلك في الحواشي اذا كانت سور الحاشية
 لها في الذهن فالماهية من تلك الحاشية لا تكون الا في الذهن فخرجت عما كانت لها
 من تلك الحاشية لا يزيد عليها الا في الذهن والتمسك بالحيثي غير مطابق لان الاعراض التي
 يعرف في الخارج لا تعرضه من حيث انه جرتي فلو كانت عارضة لمن هذه الجبلة
 لم تكن عوارض خارجة واعترض عليه بما لا يتم ان ما سب للماهية من حيث العارض لها
 في الذهن لا يزيد عليها الا في الذهن الا ترى كثيرا من النور الخارجية تعرض الماهية من
 هذه الوجود الخارج لها في الذهن على ما مر في هذا القائل فان الحركة الارادية تعرض
 الحيوان المتصوره من حيث الصور المعارض لها في الذهن ولا يتم ان الاعراض التي تعرضه
 في الخارج لا تعرض من حيث ان جرتي الا ترى ان عرض الاعراض الجبلة لمن حيث جرتية
 وشخصه بناء على ان شخص الحال بواسطة شخص المحل على ما حقق في محله **فيه**
 نظره اولى فلما قد من جرتية على قاعدة المستمرة في المنع الخارجة عن قانون الحاشية
 لان كلام الله يعرض اجمالى فالجواب عنه مع جريان الدليل والمنع في مقابلة المنع غير جائز
 في عرف اهل النظر واما ثانيا فلان ما ذكرته هو ان ما سب للماهية من حيث لا تكون الماهية
 من تلك الحاشية الا في الذهن لا يزيد عليها الا في الذهن لان ما ثبت للماهية من حيث الامر
 العارض لها في الذهن لا يزيد عليها الا في الذهن حتى يرد ان العوارض الخارجية تعرض
 الماهية باعتبار الوجود الخارجي العارض لها في الذهن مع زيادتها عليها في الخارج فان
 الماهية من حيث الوجود الخارجي موجودة في الخارج فيها بعضها من تلك الحاشية الا في الذهن
 وكم من ما ذكرته وما جعله والحركة الارادية العارضة للحيوان المتصور لا يعرفها من حيث
 لا تكون الماهية متصفة بها الا في الذهن فان اضاف الحيوان بالتصور اضافة خارجي
 ولو لم يكن الحيوان موجودا في الخارج لم يكن متصورا شي والاعراض التي تعرض في الخارج انما
 تعرض الشخص الموجود في الخارج لا الجرتي الذي هو الصورة العقلية التي مع من فرض الشر
 فان الكلمة والجرتية صفتان للصورة وانما يوصف بها المعلوم بالعرض وما ذكره من ان
 عرض الاعراض الجبلة لمن حيث جرتية وشخصه ان اراد بالجرتية ما هو صف الصورة **فقد**
 علت ان لا تعرض لوصف الصفات الخارجية وان اراد بها كونه بحيث لو حصل في العقل
 لا تصف هناك الجرتية وليس من الصفات التي تعرض في العقل فلا يرد على ما ذكرنا
 فان الماهية من حيث الاتصاف بهذه الجبلة موجودة في الخارج وقس عليه **حال**

الشخص **قوله** وايضا مفوض بقيام الاعراض الى في الحواشي هذا المقص غير وارد لان الجسم
 بشرط السواد لا بشرط الساسي مثلا موجود في الخارج بوجود مغاير لوجود السواد والساسي
 سابق على وجودها بخلاف ما نحن فيه فان الماهية لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم ليس لها
 وجود في الخارج مغاير للوجود فان قلت الماهية لا بشرط ولا بشرط العدم موجودة في الخارج
 بناء على ما قررتموه من تمام الوجود بالماهية من حيث هي قلت نعم ولكن نفس ذلك الوجود ليس
 لها في الخارج وجود مغاير لذلك الوجود فلا يزيد عليها في الخارج وعلى هذا فوجبه كلام
 هذا العالم ان تلك الحاشية لا سب لها الا في الذهن فالماهية من تلك الحاشية لا تكون الا في الذهن
 مع قطع النظر عن عارضه المتبقي بالوجود فلا يزيد عليها الا في الذهن واعترض عليه بان ما
 دفعه للنقض خارج عن قانون التوجيه اذ لنا نفس اجرتي للمستدك بعينه في صورة
 النقض بقوله فان البياض مثلا ليس فاما بالجسم الاسف ولا بالجسم اللابص بل بقيامه الجسم
 من حيث هو وهذه الحاشية انما ثبت في العقل فلو كان الدليل يجمع مقدما منه صحى لما زاد
 الساسي على الجسم في الخارج ومن البين انه زائد عليه فوظيفة دافع النقض اما منع جريان
 الدليل في صورة النقض او بيان عدم التخلف الحكم عنه وهو لم يتقرر شي منهما وقال الجسم
 لا بشرط البياض ومقابل موجود في الخارج بوجود مغاير للسواد والساسي والماهية
 مع الوجود ليس كذلك ولا خفاء في ان زيادة الساسي على الجسم في الخارج من غير منقضى
 بل هو نافع لها دونه يظهر تخلف الحكم عنه ولولا ان كانت الزيادة فيه خارجا لما كان
 جريان الدليل فيه بعضا ولا في ان ما اذعاه من ان الماهية مع الوجود ليس كذلك ليس
 اظهر من دعوى المستدك ان لم يكن بعينه وهو غير مسلم عندنا فنقض ولا يبطل بذلك نقضه
 فاني مره على هذا العرض لم يدل الا ساسي الواقع في عبارة الساسي بالسواد يعني عليه
 جواز خلق الجسم عنه وعن البياض في الخارج وحمل ذلك مرصا ولا يذهب على ذلك
 ان الجسم كما لا يجوز خلوه عن الوجود والعدم في الخارج ولا يجوز خلوه عن الساسي و
 الا ساسي فيه فليس ساسي من هذا الوجه **قوله** ما ذكر من انما ذكرته خارج عن قانون
 التوجيه خارج عن قانون التوجيه لان ما ذكرته منع لقوله وهذه الحاشية انما سب لها
 في العقل فان الجسم بحسب الوجود الخارجي في المرتبة السابقة على وجود البياض ومقابل
 سواء كان امرا محصلا كالسواد او عدولا كاللابص خال عن الساسي ومقابل فان
 وجود الجسم سابق على وجود البياض ومقابل فيه وعرضها له فهو في مرتبة وجوده
 السابق عليهما غير متصف بالبياض ومقابل وان لم يخل عن الاضافة باحدهما في نفس

في نفس الامر فما ذكره صريح في منع جريان الدليل من العلم ان حال الماهية مع الوجود
ليس كذلك اذ ليس للماهية في المراتب السابقة على وجودها في الخارج مثلا وجود في الخارج
حتى يكون زيادة الوجود الخارجي عليها في الوجود الخارجي وهو لم يوسم عند الناقض
على ما عده المستخرج من المنع في مقابل المنع فان الناقض مستدل والجواب عنه منع
فان راد المنع من الناقض خروج عن قانون التوجيه وكذا بطول بطول لا يصح بهذا القدر
وتحرر الفرق ظاهري هي عدم جريان الدليل فان الجسم في مرتبة وجوده السابق على وجود
الساكن ومقابل عارضها وان كان متصفا باحدتها في نفس الامر وليس المرتبة بالنسبة
الى الوجود الخارجي كذلك وهذا هو الفرق بينهما وان استوكا في عدم التلويح بالخارج
ولعل العطل لا يحتاج الى مزيد توضيح من ابحاث الى ذلك فلو فرض الجدل وليأخذه من
افواه الرجال ثم ان العترض بعد ان فرغ من هذا الكلام التي عرف حالها استغلت بجهة
عولس واطمان اليه فقال ولعمري عن هذا ووجود الخلق في قول النقص وصاحبه
بالماهية من حيث يسمع العريج ولا يرد عليه النقص فتقول اراد بالماهية من حيث
هي الماهية المجردة للوجود والمعدوم وهي مجردة عنهما ليست في نفس الامر فلا
تكون الموجودة في نفس الامر زائدا عليها الا في الخارج ولا في الذهن وانما هي مجردة
عنه ما عسار ذهني كما سبق لزادته عليها بهذا الاعتبار وهذا معنى قوله خيرا
في الصور اي لا في الذهن نفس الامر ولا يورد النقص بقيام الساكن فانه قائم في نفس
الامر باليوب الابدي بذلك الابض ولا يصح ان يحكم ان الوجود ايضا قائم في نفس
الامر بالماهية الموجود بهذا الوجود اذ قام امر آخر في نفس الامر مسبوق بوجود
ذلك الامر فلو لم يكن له قبل هذا الوجود وجود آخر بخلاف الساكن اذ قيام شئ
ليس مسبوقا ببياض ذلك الشئ فلم يلزم ان يكون له قبل هذا الساكن بياض آخر و
من هذا تبين فساد قوله قلت نعم ولكن نفس ذلك الوجود **الامر** ان اراد بالماهية
المجردة من الوجود والمعدوم هي الماهية المجردة عنهما بحسب نفس الامر فهي غير
موجودة في نفس الامر كما اعترف به فلا تكون متحدة مع الوجود في نفس الامر
نهي عن موجودة في نفس الامر فتكون معدوما في الواقع وان اراد المجردة عنهما
في حد ذاته فهي موجودة في نفس الامر فلا يصح قوله وهي مجردة عنهما ليست
في نفس الامر وكذا ان اراد المجردة بحسب الفرض العقلي وان تعلم ان الوجود
اذا لم يكن زائدا في نفس الامر كما ان الحكم بزيادة كاد بالان الاعسار الذي لا يطابق

نفس الامر كان كاذبا لا محالة والا اعتبار الغير المطابق بحري في الذات ايضا والتحقيق
ان الماهيات وان لم تتفك عن الموجوده في نفس الامر بناء على انفكاكها في التفعل
كما ان الاربعة مثلا وان لم يتفك عن الزوجية في نفس الامر لكن تعلم قطعا ان المعقول
منها ما يغايران في نفس الامر فان عدم الانفكاك لا يستلزم الاتحاد من جميع الوجوه
فيمكن الوجود زائدا على الماهية عارضها بحسب نفس الامر ويكون اتحادها اتحاد
والعروض اي الخارج عن المحل وموهومة لا اتحاد الماهية بذاتها فان ذلك الاتحاد
ناتجا جواز تفعل كل واحد منهما بدون الآخر واتحاد الماهية بالوجود ليس كذلك لا يقال
اذا كما يتخذ في نفس الامر كما اعترف به لم يكن زيادة الوجود على الماهية في نفس الامر
لانا نقول الاتحاد بحسب التحقيق في نفس الامر لانا في الزيادة بحسب مفهوم في نفس الامر فان
الاتحاد على الخارج شئ بينهما ما يمنع الانفكاك مطلقا حتى في التفعل ومنها ما لا سمعه مطلقا
بل بجامع الانفكاك من وجه اخر اما في الخارج كما اتحاد زيد مع القائم فانه قد يوجد زيد
غير قائم وقد يوجد القائم بدون زيد واما في الذهن بحسب نفس الامر كما اتحاد الماهية مع
الوجود مع انفكاك احدهما عن الآخر بحسب التفعل في نفس الامر فان انفكاكها في التفعل
يعني ان سقلا احدهما بدون تفعل الآخر واقع في نفس الامر وهو دال على تفاهما
فيمكن اتحاد الوجود مع الماهية اتحاد العارض مع العرض فيكون الوجود عارضها
في نفس الامر بمعنى اخر اذ ج عنه محمول عليه ومن ههنا سبب فساد قوله قلت نعم الخ ثم
نقل العترض عن بعض الفضلاء انه قال اعلم ان انصاف الماهية بالوجود الذهني ليس خارجا
وهو ظاهر فلا بد ان يكون ذهني والحال ان الانصاف الذهني الموجب للاشارة في
الذهن يتوقف على ان يكون الموصوف وجود ذهني فيلزم ان يكون للماهيات وجودا
عروضيا هي في الذهن او يتوقف الشئ على نفسه واعترض عليه بانه ان اراد بانصاف
الماهية بالوجود الذهني قيام الوجود المذكور بها بحسب نفس الاعسار الذهني جسيما
فصلناه انفا لا بحسب نفس الامر فثبت انه موقوف على موجوديتها في الذهن لكن
موجوديتها لا سوقف على قيام الوجود بها بحسب الاعسار سواء اعتبر العقل
قيام الوجود بها او لم يعتبر ذلك فهو موجود في الذهن فلا يلزم التسلسل ولا
يتوقف الوجود على نفسه وان اراد به كونه موجودا في الذهن بحسب نفس الامر
فلا نسلم ان ذلك موقوف على وجودها لان مفهوم الوجود في الذهن متحد بمفهوم
هناك وليس للوجود قيام بها ولا يثبت لها في نفس الامر لاهنا ولا خارجا حتى

ذلك سبب وجودها ويلزم التسلسل أو توقف الوجود على نفسه **أولاً** له
 أن يقول المراد بالانصاف بالوجود الذهني الاتحاد مع مفهوم الموجود والمقدمة القاطنة
 بأن ثبوت الشيء للشيء فزع ثبوت السبب له لو كان بمخصوصه بتمام مبداء اشتقاق
 المحول بقوله جاعلاً حقيقياً لم تكن اسماءها في اثبات الوجود الذهني لأن المبدأ الحاد
 ليس له صفة قائمه به ما ما حقيقاً والعالمون بهذه المقدمة يقولون عليها في ذلك
 المطلب كما سبق فاذن يكون وجود الماهية في الذهن بهذا المعنى توقف على وجود
 ذهني لها سابق عليه بهذا المعنى ملزم ما ذكره والخارج عن ذلك الأكسما بالاستلزام
 وبترك دعوى الوقف كما مر **ثانياً** يظهر منها أحكام ومصدر منها آثاره قيل لعل
 المواد بالأحكام هي الصفات وما لا يار هي اللوازم المطلقة بالشيء وتوضيح ما ذكره أن
 الوجوب على فرضي أحدهما ما يكون الوجود بذلك الوجود يظهر منه صفته أو يكون
 مبداء للآدم من لوازمها في نفس الأمر وسمى وجودها خارجياً والثاني ما يكون
 الوجود بذلك الوجود لا يظهر منه شيء من صفاته ولا يكون مبداء للآدمها في شيء
 وجوداً ذهنيًا وبيان ذلك أن صفة الشيء قد يكون عارضاً ما يابا به في نفس الأمر
 مع قطع النظر عن انتزاع العقل وأحواله كالحركة والضوء للآثار قد يكون أمراً
 انتزاعياً مخترعاً العقل من غير أن يقوم به في نفس الأمر كالوجود والزوجية و
 الصفة في الصورة الأولى ظاهرة عن الموصوف أذ في نفس الأمر هناك شيئاً
 موصوف وصفة قائمه به زائدة عليه معللة به وفي الصورة الثانية غير ظاهرة
 منه أذ ليس في نفس الأمر هناك الشيء واحد هو الموصوف فكان الصفة جسيماً
 اسبغ منه ولست معللة به بناء على أنها ليست في نفس الأمر حتى احتاجت
 فيها إلى علة وصفات الوجود الذهني التي هي عوارضه الذهنية ولوازمها
 كلها من الصفات الانتزاعية كما لا يخفى على المتأمل منها ولا يكون له لازم مطلق
 في نفس الأمر أيضاً فلا يكون الوجود الذهني مبداء للآثار ويظهر الأحكام
 الوجود الخارجي فأن من صفاته قد يكون له لازم معلل كالواجب الموجب للعقل
 الأول والعوارض الشخصية لموضوعاتها تكون مبداء للآثار ويظهر الأحكام
 قيل بصور الوجود بدوي وما ذكره سبب وهو غير مسلم فإن البديهي هو الوجود
 المطلق لا انصافه **أولاً** منه نظر أما أولاً فلا نالنا لنسلم أن الزوجية وعوارضها
 من الصفات الانتزاعية غير وجوده في نفس الأمر بل هي عارضة لوجوده في الخارج

ولا يلزم من عدم وجودها في الخارج عدم وجودها في نفس الأمر كيف وهي تقع
 موضوعات في الصفة الموجبة الصادقة كقولنا الزوجية معلولة بكونها الزوجية
 مثلاً إلى غير ذلك وموضوع القضية الموجبة الصادقة يجب أن يكون موجودة في نفس
 الأمر أو بائناً الموضوع في نفس الأمر بصدق السالبة التي هي نقيض الموجبة فلا يصدق
 الموجبة صفة ثم إذا لم يكن تلك الصفات موجودة في نفس الأمر فكيف يصدق الحكم
 عليها بأنها غير ظاهرة وبأنها صفات لموصوفاتها دون غيرها وبأنها معلومة لله
 أولاً وبأنه فأن صدق مثل هذه الأحكام يستدعي وجود المحكوم عليه في نفس الأمر
 حال اعتبار الحكم كما تقره في موضعه ملزم وجوده دائماً وأما فلا نالنا لنسلم أن
 الموجود الذهني لا يكون لازم معلل في نفس الأمر لأنه إذا اردنا أن الموجود الذهني
 لا يكون علة للآدم من لوازمه أصلاً فظاهر أن ذلك ليس كذلك إذا الشوق لازم معلل
 بالصورة كعلم في موضعه وإن أريد أنه لا يكون علة فاعلمه للآدم من لوازمه فهو مخالف
 لما مر به الشيخ وغيره من أن الغاية لوجودها في الذهن علة فاعلمه لها علة الفاعل
 وإن لوازم الماهية كالزوجية للأربعة عليها الفاعلية تلك الماهية سواء وجد
 في الخارج أو في الذهن وأما ثالثاً فلا بد أن الصفات التي هي العوارض للوجودات
 ولوازم الماهية كلها من الصفات الانتزاعية فكذلك من الموجودات التي رجبت مالا
 تكون له الصفات الانتزاعية كالحركات ذاتاً وفاعلاً لا سيما الواجب به عند الفاعلين
 سعي الصفات لتزاد عنه كالمص والحكماء وبالجملة لا نسلم أن كل موجود خارجي له
 صفة موجودة في الخارج بل يجوز أن يكون هناك موجود خارجي لا يكون له الصفات
 الانتزاعية ولا يكون تلك الصفات موجودة في نفس الأمر على ما ذهب إليه فلا يكون
 هنا الوجود مظهر للأحكام على ما ذكره لا يقال كون الوجود الخارجي في الجملة مظهر
 للأوصاف وإن لم يكن في جميع المواد كذلك لا نالنا نقول قد يكون هذا التعريف موقوف
 على العلم بكون الوجود الخارجي صفة واحدة نوعية أو جنسية كلية عرضية لما كانت
 في مرتبة معدة من مراتب العوم حتى يكون المراد بالتعريفان الوجود الخارجي ما يكون
 سبب حقيقته التي هي نوع لما كانت أو جنس لما كانت أو قسم آخر من الكليات الخمس بالنسبة
 في مرتبة كذا من العوم والخصوص لما كانت مظهر للأحكام أذ لو لم يطل ذلك لكان هذا
 التعريف للوجود المطلق بعينه أذ من جعله أفراده ما يكون مظهر للأوصاف ومبدأ الآثار
 ملزم دحو الوجود الذهني بما ذكره في معرض تعريف الوجود الخارجي أذ يصدق عليه أنه

من أفراد طبعه في مظهرها الاوصاف وبمبدأ الآثار في ضمن بعض الافراد ومن ههنا
لا يمكن ان يراد باللائم العقل ما يكون الوجود على فعله لا ونزعم ان الوجود الذهني
لا يكون فاعلا لشيء اصلا بخلاف الوجود الخارجي لان الوجود عندهم ليس فاعلا لشيء
مع انها موجودة في الخارج ولا يستقيم ان يراد كونه في ضمن وجودها فاعلا لما ذكرنا
انها فاعلة واما رايه فلا بد منه الوجه الخارجي عنه سهد به القطع السليم بل كما
العقل ولا يعلم الوجود الخارجي ثم يبرع منه المطلق واعلم ان هذا الدليل لا يعترض
عليه بان هذا الدليل منقوض فاما قد حكم عن الخلق الخارجي بعد انقضاء حكمه اعجابا
صادق فاشل ان معلوم لنا ان واذ ليس في الخارج فهو في الذهن فليزمن ان يكون الخلق في
وصور الذهنية شخصا واحدا وليس كذلك ضرورة انها شخصان غاية الامر ان يكون
من نوع واحد في بعض الصور ولا شك ان وجود شخص من نوع واحد لا يكتفي في صحة
الحكم الاجبائي الصادق على كل شخص آخر من ذلك النوع والعصبي عن ذلك بعضي يهتد
مقدمته هي ان معلومنا بالذات بالقيمة هو الصورة الذهنية لا الامر الخارجي فلذلك نرى
اشياء ككسره لا وجود لها في الخارج مثل ما رواها في الخارج كالساعات وغيرها
وهذه الصورة الذهنية قد تكون مطابقة للامر الخارجي تحت اذا وجدت في الخارج
كانت عنه فاذا حكمنا عليها حكمنا ثباتا لها حال كونها في الخارج فلا محالة تعدى ذلك
الحكم الى الامر الخارجي مثلا المدرك من زيد هو صورة اسنان مكسفة مقدار وشكل
واضافه وعوارض اخرى محض بهار يد كل ذلك موجود بوجود ظلي وتلك الصورة
المدركة اذا وجدت في الخارج كانت على زيد فعدى الحكم الخارجي منها الى
زيد من غير ان يكون لها شعور بغير تلك الصورة اذ لو كان لها شعور بالامر
الخارجي ايضا لكانا اذا فتشنا عن حالنا نجد معلوم من الصورة العلوية والامر الخارجي
وليس كذلك ومن ثم ذهب الحكماء الى ان الالفاظ موضوع الصور الذهنية لا الامور
الخارجية وقال بعض المحققين ليس لاحد علم بما هو غير ذاته وصفاء اذا تم هذا
معقول لما مضى ان الحكم على نفس الخلق الخارجي قد كذب لما عرفت وان ارادنا الحكم على
صورته الذهنية على وجه سعادى الحكم اليه بعد انقضاء حكمه اذ ذلك فرع وجوده وليس
وان ارادنا حكمه على صورته بوجه لا تعدى اليه اربو سعادى اليه حال وجوده
لكن لا يلزم من ذلك وجوده بعد الانقضاء عما في هذا التقرير من التوضيح فان
القوم محتجون بوجود الاشياء انفسها في الذهن وان الوجود الذهني والخارجي متحدان

بالذات مخلقان بحسب الوجود فلاحاجة في هذا الايراد على ما ذكره من المقدمة ان ارادنا ان
انه يلزم ان يكون الشخص الخارجي وصورة الذهنية شخصا واحدا مع اعتبار الشخص بالذات
في الصورة قد لا يكون لازم وان اراد كونها شخصا واحدا بعد الحيد الصورة الذهنية عن
الشخص فسلم ولا سلم امساعه قوله ضرورة انها شخصان فلما بعد حكمه بالصورة عن
شخصها لذهنه لا وفي سبيلها فلا يبقى شخصان فان دليل الوجود الذهني انما يدل على ان
الشيء الموجود في الخارج يوجد بنفسه في الذهن فالوجود بالوجودين واحد والوجود مختلف
واعترض عليه اما اولاً فلا تنال الشخص متعاقبة فكيف يجوز اجتماع اثنين منها في شخص واحد
واما ثانياً فلا يلزم لو اجتمعا لزم ان يكون هذا الشخص شخصين اذ الماهية مع كل شخص شخص آخر
واما ثالثاً فلا يلزم لو اجمع الشخص الذهني والخارجي في شخص واحد فلا يلزم ان يكون لكل
الطائفتين مدخل في شخص واحد فان كان الاول كان شخصه بغيرها فكيف يكون قبل التجريد
وبعد شخصاً واحداً وعلى التام كى ما مر من محصاه هذا خلف واما رابعاً فلا يلزم
الحاصل في الحال من الشخص الخارجي نفسه مع شخص ذهني لا محالة ذاتياته محفوظة هناك
فان كان الشخص الخارجي مجزئاً كانه في الحال ايضا مجزئاً فليزمن حلوله في الحال بدخل الاجزاء
اول ان ارادنا في الشخص الخارجي او الذهني بمعنى انه لا يجوز ان يكون شي واحد في
وجود واحد شخصا محض ذهني فسلم ولا يلزم ماد كونا اجتماع الشخص المذكور
فان الشخص الخارجي ليس محصا للشخص باعتبار وجوده في الذهن الا يرى ان الشخص الخارجي موجود
في جميع الصور الختالية الحاصلة في الخيال من ذلك الشخص بل سمعه في كل خيال باعتبار قيامه في
الخيال وان اراد ان الشخص وان اراد ان الشخص الخارجي ساقى الشخص الذهني بمعنى ان الشخص
مع شخصه الخارجي لا يحصل في الخيال بالوجود الظلي فهو ممنوع وساقى لما عرفت به من ان
المدرك من زيد هو صورة اسنان مكسفة مقدار وشكل واصافه وعوارض اخرى محض
بها زيد كل ذلك موجود بوجود ظلي ويقول بوجه اخر لما عرفت بان المدرك من زيد هو
صورة اسنان المكسفة العوارض الخمسة لزيد فكون محصاه الخارجية حاصلة في الخيال
ثم لا شك انه يجب حصول كل خيال محض بواسطة واما به المحل الشخصي بشخص لغرض موضوع
فقد اجتمع في الشخص الخارجي الموجود في الذهن مع الشخص الذهني لكن الشخص الخارجي
ليس محصاه باعبار وجوده الذهني ومن ههنا علم اندفاع ما ذكره من انه لو اجتمعا فيه
لزم ان يكون هذا الشخص محض وذلك لان الصورة الحاصلة في الخيال لها اعتباران
احدهما ان يوجد في حث انه زيد ويحذف عن المحصاه المكسفة بحسب حلولها في الخيال

المعين وهو بهذا الاعتبار شخص من الانسان سيمثل الشخص المختص له وبانها ان
 يصور من حيث ان صورة معينة حالة في خيال معين وهو بهذا الاعتبار شخص من العلم
 القائم بذلك الخيال وسيمثل هذه الحالة بقبالة خيال معين كما ان صورة
 الانسان اذا حصل في العقل فهو من حيث الجبريد عن الشخصات الذهنية حصه الان
 ومن حيث اكساب تلك الشخصات بها علم شخصي حاصل لنفس شخصه فكما ان تلك الصور
 عليه باعتبار كونه انسان وجبري باعتبار كونه علما مشحوا كذلك الصورة الخيالية لزيد
 سيمثله باعتبار كونه زيدا بالشخصات الخارجية واعتبار كونه عالما بالشخصات
 الذهنية وكذا اندفاع ما ذكره من انه لو اجتمع المحضات الذهنية والمازجة
 في شخص واحد فان كان لكل واحد من الطائفتين مدخل في شخصه بغيرها وان لم يكن
 لم يكن ما فرض شخصه وذلك لان الشخصات التي رجة كامة في حصول الشخصات
 وبغيرها فيه في شخص الصورة الذهنية كلف لا والشخصات الخارجية محفوظة في
 جمع الصور القائمة بالحالات المعينة لكل صورة منها شخص خاص بقبالتها
 بالحال الشخصي لا يقال في كون المدركين ريد كلما لصدقه الجبريد الخيالية القائمة
 تلك الحالات لا ما يقول قد حصل في موضوعه ان الكلد عماره عن كونه العقل
 الصورة الازاكية الواحد للكثره لما هي ظل لها وهربنا الامر بالعكس وكذا اندفاع
 ما ذكره رابعان لزوم بداخل الاجسام وذلك لان التداخل المسع في الاجسام هو
 اجتماعها في الخارج بحيث لا يكون بينهما امتياز وضعي وهربنا للسجيمان بجمعتان بل
 جسم واحد وقد وجد في الخارج شخصات خارجية وحصل في الذهن وانتم اليها في
 هذا الوجود شخص فابرجيمان بجمعتان حتى يحصل التداخل على ان التداخل انما يتصور
 في الوجود الخارجي وليس الصورة موجودة في الخارج وايضا التداخل هو الاع
 في الوجود الخارجي على الوجه المذكور لا الاجتماع في الذهن على انه لا اجتماع كما عر
 ولولا ذلك لا مسع بصور جسمين معا للزوم التداخل على ما توهمه **قول** فانها لا رة
 للسالة الخ قال المولع للاعتراض اقول قد حسب جماعة من المتأخرين انه اذا كان
 محولا سلوما عن موضوع كان سلب هذا المحول باسالة مصدر في قصه موجهة
 على سوب ذلك السلب له وسموها موجهة سالة المحول وحكموا بانها ساوة للسالة
 ومن ثم قالوا لشارده انها لازمة للسالة السليطة وقد بحث لانه اذا كان امرا سلوما
 محورا كان الواقع هناك ان ليس امرا من غير ان يكون هناك حصول لان السلب

امرا حاصل لما مر واما جعل سلب المحول صدق حاصل للموضوع فانها هو باعتبار العقل وتولد
 كما يعتبر ان عدم كل واحد من الامور الحاصلة في البت حاصل فيه والواقع ان ليس في البت
 شيء من تلك الامور لان عدم تلك الامور فكما ان اعدام تلك الامور ليست حاصل في
 البت في نفس الامر كذلك سلب المحول ليس حاصل للموضوع في نفس الامر واذا كان السلب
 واقعاً في نفس الامر دون حصوله يصدق في السالبة دون الموجهة السالبة المحول الا يرى ان قولك
 كل ما لا يثبت له سلب شيء من الاشياء اصلا ليس سواد يصدق في سالبه ولا يصدق في موجهة سالة
 المحول **اقول** في هذا البيان بحث اما اولاً فلا قول الا ان السلب امر حاصل والامر ممنوع عند
 الحتم وكذا قولك واما جعل سلب المحول صدق حاصل للموضوع فانها هو باعتبار العقل وتولد لان
 ذلك يقتضي ان لا يصدق في الموجهة سالة المحول في شيء من المواد لان ما هو متعلق العقل لا يطاق
 الواقع فلا يكون صادوا وكذا التشبيه باعتبار كون عدم كل واحد من الامور الحاصلة في البت
 حاصل فيه فان العدم لا يمكن كونه في البت لان الكون من خواص الاجسام والمسميات وفيما نحن
 فيه السلب يصح حصوله في نفس الامر وكذا قولك ما لا يثبت له سلب شيء من الاشياء اصلا ليس سواد
 لا يصدق في موجهة سالة المحول فان صدق الموجهة السالبة المحول عنده وايضا موضوع هذه
 القضية اعني قولنا كل ما لا يثبت له سلب شيء من الاشياء اصلا ليس سواد ليس له فرع محقق
 فالحكم فيها على الافراد المقدرة وحصل معناها اذا اخذت موجهة كل ما لو وجد لم يثبت له
 شيء من الاشياء ويوجب لو وجد سلب سلب السواد ولما كان صدق الموضوع على شيء ما مستحيلا
 جاز ان يستلزم صدق صدق الموجهة واعبر من عليه اما اولاً فلا الحكم السليبي على الافراد
 الخارجية لا يقتضي وجودها اذا استدعي ذلك كما حسب لزم ارتفاع التقيض فان قولك
 كل ما لا يثبت له شيء من الاسماء في الخارج سواء كان قطعا وبعضه السالبة الخارجية التي
 يبحث عنه فلو كانت هذا الخارجية امرا لزم كذب التمسك واما ما نا فلان لو صح ان
 الحكم السليبي على ما لا يكون له قد حقق لانكون الاعلى بقدر وجود الموضوع لكان محصلي
 قولك لا شيء من المعدوم المطلق بوجوده ان كل ما لو وجد وسبب المعدوم المطلق هو بحيث
 لو وجد ثبت له سلب الوجود وسأده لا عني **اقول** لا عني ان ما ذكره منع لعدم
 صدق هذه القضية الموجهة سالة على انها موجهة حكم فيها على تقدير وجود امرا دها كما
 في بطورها من المحول المطلق وعبرها وليس صدق ما توهم ان صدق السالبة الخارجية
 استدعي وجودها على ما حسب وليت شعري من اين اخذ ذلك حتى فرغ عليه انه لو
 كان كذلك لكان محصلي معنى قولك لاسي من المعدوم المطلق موجود ان ما لو وجد ثبت له المعدوم

المطلوب هو بحيث لو وجد ثبت لسلب الوجود فان مساو له لا يخفى كيف وما ذكره هو
مفهوم الوجه الفرضية لا السالبة وقد اورد بعضهم هذا المناقشة على تفسير الوجه الفرضي
واحاط به بان الفرض بيان ان صدور العنوان ههنا على تقدير لا يجب نفس الامر كما
المراد ما لم لا العدم المطلق على تقدير من العباد من سلب الوجود على ذلك التقدير
فانهم وقد ذكرت في المحاشي في هذا المقام على ان المباحث اعبر واقعية وسموها
المحول وزعموا ان موجبتها لا يقتضي وجود الموضوع وانها هو مساو له للسالبة وانما
المص في بعد المحول وقال اذا ما حار السلب عن الربط وهو معنى العنوان سواء كان لفظ
ليس مولعاً به مع غيرها ولعل لا مركبا كما بعينه لان جمع ذلك المولف والمركب يكون
مجرد مفرد حكم به لان العصب لا يمكن ان يحل على مفرد حل هو هو يكون معناه كل شيء
نقال عليه في الوجه المقرر وذلك الشيء هو الشيء الذي حكم عليه انه ليس باولاب
بأي اوسى عارده شئت فان جعل في المحول ليس معنى السلب حتى سب شيئا من شئ فقد صير
المحول وحدة قضية واخرجه عن ان يكون محولا واما حال الموضوع في استدعاء الوجود فعمل
ما بعد هذا كلامه واجيب عنه بان المحول ههنا هو معنوي السالبة كما في حرك زيد هو ليس
ايه عام ولا يلزم منه كون القضية محولة عليه ولا عدم الفرق ههنا ومن المعدول لا في
السالبة المحول من الفصل اذ في الشارة الى حكم معقول بخلاف المعدول قلت هذا الجواب
يبدى نفعاً لان المقبر في المعدول يكون حرف السلب جزء من المحول من غير راد فاذا
سلم كون حرف السلب جزء من المحول لزم كونهما معدول سواء كان مجعلا او مفصلا والمفصلا
من ابناات هذه القضية يحصل موصفاً ساوي السالبة وما ذكره من التفاوت بالاجزاء
والفصل لا يؤثر في ذلك والمحوان المساواة بينهما بحسب الواقع مسلم ولا بد من ذلك
على ان شيئا من الاجاب لا يستدعي وجود الموضوع بان ذلك انما دلل البرهان على ان
جمع المفهومات موجوده في نفس الامر اذ ما من مفهوم الا ويصح ان يحكم عليه حكم اجائي
صادق وذلك يدل على وجوده في نفس الامر فاذا صدق السالبة صدقت التو
التي محولها عليه سلب ذلك المحول وليس ذلك مستلزا على ان ملك الموصوف لا يقتضي
وجود الموضوع كما توهمه بل على ان الوجود الذي يوصفه ذلك الاحاط هو
الوجود في نفس الامر وجمع المفهومات مساو له في ذلك الوجود فان قلت لا
شك انه لا يصدق الاشئ واللا يمكن بالامكان العام على شئ بحسب نفس الامر فاذا
فلما كل الاشئ لا يمكن بالامكان العام فلا وجود لموضوع هذه القضية اصلا يجب ان لا يصدق

على ما ذكره من اعضاء وجود الموضوع و2 بعض كس من نوا عدم كونه بعضيها
مساويان وانما كس الوجه الكلف كنفسها عكس النقص كما هو مذهبنا لقديما وهذا هو
الذي حداهم الى اسباب الوجه السالبة المحول والحكم بالامكان لا يهدي وجود الموضوع
فان العصب المذكورة يصدق حقيقة على ما ذكره في المحول المطلق التي كل ما له وجود
ساوي بحسب لو وجد كان ممكنا ويدل ذلك بضع النصوص كما لا يخفى المتدرب فظهر
ان كون هذه الوجه مساو له للسالبة لا ينافي اعضاء ملك الموصوف وجود الموضوع وعدم
اعضاء السالبة بل انما يلزم من هذا الافتضاء وعدمه انه لو لم يكن لملك الموضوعات وجود
اصلا صدق السالبة على هذا الفرض دون الموصوف ذلك لا يقد 2 في المساواة التو
بينها وانما لاحاجة في دفع النصوص الى اعضاء سبب المحولات على الحكم باعضاءها وجود
الموضوع مع انه حكم فاحص هذا التحقيق فانه يدلك حقيقة واعرض عليه اما اولاً فبان
لو كان جمع المفهومات موجودا في نفس الامر على ما حسبه لكان شرك البارى بوجود
هنا والبارى تعالى عن ان يكون له شرك في نفس الامر وكذا يكون لبعض المفهومات وجود
في نفس الامر وهو يدعى الاحتمال واما ما سألنا ان اراد بوجود المفهومات وجود
العنوانات فهو ان مسلم كى لا يمكن ذلك في صدق الحكم الاجبائي على افرادها اذ شرط
صدق الحكم الاجبائي وجود افراد العنوان كما حقق في موضع وان اراد بوجود افراد
هو عموماً مسلم ضرورة ان افراد الاشئ افراد المعدوم المطلق وبطاريها لا وجود لها
اصلا واما ما سألنا فلان قول ما من مفهوم الا ويصح ان يحكم عليه حكم عطف احائي صادق
ان اراد الحكم الفعلي وسلم ان اراد الحكم الممكن او العرفي لكانت لا مقتضيان وجود للموضوع
كما سبق في امارا بقا فلان قوله القضية المذكورة يصدق حقيقة في جيز المنع فانهم اعتبروا
في القضية المعصية امكان وجود موضوعها اذ لو لا ذلك لما صدقت الكلية الحقيقة كما حصل
في موضع ولا سلك ان افراد الاشئ مع الوجود **اقول** اما الايراد الاول من اشياء
المفهوم بما صدق فان المنع وما يصدق عليه ان شرك البارى في نفس الامر تعالى عن ذلك
ومفهوم شرك البارى وجوده في نفس الامر في ضمن الوجود الذهني مخلوق له تعلق فلا يكون
شريكا له تعالى عن ذلك وكذا المنع هو ما يصدق عليه المصباح المجتمعات لا سلك المفهوم
بل وجود هذا المفهوم في الذهن مما لا يريه لعاقل واما الثاني فلان المطلوب وجود نفس
المفهومات وهي ان مفهوم حرم ما كان او كلنا يصدق والحكم الاجبائي عليه مفهوم من المفهوم
مثلا معلوم انه تعالى ومعنى لما سواه ومعلوم لنا بوجهه او كنهه وانه مساو لمفهوم افراد

نات

نات

سابقا او اعم او اخف مطلقا ومن وجه الى غير ذلك مما لا يمكن ان يحصى وهو موضوع القضية الموجبة
الصادقة يجب ان يكون موجودا في نفس الامر هذا يقرب الدليل وظاهر ان المراد منها كون
نفس المفهوم محكوما عليه على سائر العصب الطبيعية كما ظهر من الاشكال المذكورة فمطما
ذكره واقول شرط الحكم الإيجابي وجود افراد العنوان انما هو في صوابا مخصوصة دون
مطلقا انما فان الصوابا الطبيعية والشخصية للسبب كذا كما لا يخفى على من لا يخفى ثم مما
لا يشتب على احد ان المقصود وجود المفردات في نفس الامر ما من مفهوم الا ويغير عنوانا
في قضية صادقة فاذا سلم وجود العنوانات فقد حصل المطلوب ولا يضر عدم
الحكم الإيجابي على افرادها وانما الثالث فظهر سقوط من النقص المذكور انما اذكر مفهوم
مصدق عليه ان معلوم انما بالفعل ومغاير لما سواه بالفعل ومنه ومن غير ذلك
الى غير ذلك واما الرابع فيسقط ايضا ظاهرا لان اعسار امكان وجود الموضوع بمعنى
وجود افراد له ليس فاما جميع القضايا وكلف يتوهم ذلك في مثل شريك الباري يمنع
والجهول المطلق لجميع من يعمل بمع الحكم عليه من جميعهم والاشي لا يمكن الى غير ذلك من
المواد التي يحكم بها على التخللات احكاما صادقة كما يجب ان يقال بعض الفضلاء اعلم ان
القدم من قوا السالب والموجبة وهي الموجبة السالبة المحول وسائر الوجوه بان الاولى من كل
منها لا يقتضي وجود الموضوع والثانية من كل منهما تقتضي وجود الموضوع واما ما ذكره بحث
اما الاول فان صدق السالبة ما عدا المحول عن الموضوع في نفس الامر وهو توقف على
نقدرها وما عداها في نفس الامر اذ سلب الشيء عن نفسه غير صادق والعدد والتمايز
صفان سومان ثابتان للموضوع والمحول يجب ان يكون موضوعا ثابتا موجودا فلا فرق
بين السالب والموجبة في انتفاء وجود الموضوع حال اعسارهم واما الثانية فلا بد لا معنى
للموجبة السالبة المحول على ما مر في الرازي في شرحه للطالع الا ان سلب عنه ب ولا
شك ان صدق هذا الاحجاب سوجب على ثبوت مفهوم سبب عنه ب في نفس
فان سوت شئ شئ مرة ثبوت المثبت كما مر في مواضع عديدة فيلزم ان يقتضي
الموجبة السالبة المحول وجود الموضوع ولو في الذهن كعصاها الموجبة بالافق واما البحث الثاني
فلان سوت شئ شئ في نفس الامر لكونه نسبة نفسية متغايرين في نفس الامر كما ان هذا الثبوت
نفس وجود المثبت في نفس الامر وجود الثابت اذ التمايز والعدد صفان سومان لا بد ان
كون مع وضاهما موجودين فبطل ما حكموا من ان سوت شئ شئ يقتضي ثبوت المثبت
دون الثابت واعترض عليه المعترض فقال هذا الفاضل يجب في محله الثابت والالتزام

من ان صدق الموجه مطلقا يقتضي وجود الموضوع وان كل سوت امر لا يمكن ان
سوت السبب لا يقتضي سوت السبب دون سبب الاول فلا يمكن ان انتفاء المحول عن
الموضوع في نفس الامر موقوف على بعددها وباعاها فيما لا يمكن ان يكون ذلك
انتفاء بان لا يكون سبب سببها في نفس الامر اذ لا يصدق الموجه الفاعلة بان احكاما
ما ت للاخر فيها فليعلم ان يصدق سلب كل واحد منهما عن الآخر منها والا ارتفع
الضميمة **قوله** اذ سلب الشيء عن نفسه غير صادق طلب لالتم من انتفاء باعها في
نفس الامر احكاما في حوزان يكون انتفاء التمايز بما بعد عما راسا في نفس الامر لم يكونا
في نفس الامر متغايرين ولا متحدين بل يكونان معد ومنها **قوله** بصورة في البحث
الثالث سلم دون التمايز لما عرف من ان سوت شئ شئ انما يقتضي وجود الثابت في
نفس لا في طرف الاتصاف متى لو كان الاتصاف خارجيا اقتضي وجود الثابت في الخارج
وما ذكره ليس الا ان ثبوت امر لا يقتضي سوت السبب في طرف الاتصاف ان هذا
قد هنا وان خارجا ولا يقتضي سوت الثابت على الفصل بل انما يقتضي ثبوت في نفس الامر
سواء كان الاتصاف خارجيا او محليا اذ ليس معنى كون النسبة خارجية مثلا
ان السبب موجوده في الخارج حتى يلزم وجود طرفها في الخارج بل معناه ان انتواع
هذه النسبة من الموصوف كسب وجود الخارج حتى لو لم يكن موجودا في الخارج لم يصح
انتواعها منه ثم مح هذا الانتواع قد يكون سبب انتفاع منه موجوده في الخارج الى
ذلك الوصف كما في الجسم والسواد وقد لا يكون كذلك بل يكون الموصوف اذا اعتبر
نحو من الاعتبار مثل اعساره نقلا الى غيره من الموجودات الخارجية والذهنية وغير ذلك
من الاعسارات حصل منه في العقل هذه الصفة بطريقا ثانيا من ذلك الشئ لا بطريق العقل
والاختراع وقد لا يحصل الفرق بين الانتواع السالبة لموصوفاتها كسب نفس الامر
كزوجة الادب والاختراعات السلوة عما يوصف بها كزوجة البلد وكلا الوصفان
بأبنا في نفس الامر لما عرف من صدق الاحجاب على كل مفهوم تصور لكن
العم الاول ثابت للموصوف في نفس الامر دون التمايز فان ارساطه محض فرض العقل
تعلق بالاختراع والتعلق انما سعلق سوت للغير على وجه يكون الصدق مطابقا لا بغير
في نفسه كسب نفس الامر وبفصل ذلك ان العقل اذا استشعر من شئ صف من الصفات
اما بقاء او بواسط قوة من القوى الطاهرة والباطنة حكم كسب العطر باتصاف ذلك الشئ
بذلك الصفة ولا موصوف في ذلك الحكم الى ان يحكم بوجود تلك الصفة في الخارج وذلك امر متنازع

فيه العامة والخاصة وبما يتفق فيه العرف العام والخاص ولذلك يراهم بعد انفاقهم على
 اوصاف الخط شلا بالاسماء والاختار واتصاف المفهومات بالوحد والكثرة وغيرها
 من الاوصاف اختلفوا في وجود تلك الاوصاف في الخارج تبين ان جميع المفهومات المتصورة
 ثابتة في نفس الامر في انفسها للبرهان الدال على الوجود الذي هو ذاتا وجودا الذي هو
 وجود تلك المفهومات في نفس الامر ينص صديق السالك في غير المنع نعم الصدق السليبي
 وجودها حال الحكم دون صدقها بخلاف الموحدة فان الصدق بها ينص وجودها حال
 الحكم وصدقها ينص وجودها حال اعتبار الحكم ومن هنا علم سقوط وعنده الاول بوجه
 غير ما ذكره المعارض على ان قوله سلب السلب نقض عرصادق ثم فان المعدوم مسلوب
 نقضه **قوله** والعلوي من العاقل العدم العرف محال بل بوضوح ذلك ان موجودية الوجود
 مقدم على سبوت سائر اوصافها بل على اثباتها في نفس الامر كما صرح به المصنف في كتاب
 المصارف وعلما اننا ونصل ذلك ان يدعيه العقل كما يشهد بان الماهية مالم يجد
 في الخارج لم تنصف بصفة محنا بل لا يكون في هذه المرتبة ولا يكون في هذه المرتبة
 هناك كذلك يشهد بانها مالم يكن ضرب من الوجود لم يكن لها صفة اصلا بل لا يكون
 في هذه المرتبة ساهية بالفعل ولا سامن الاشياء فكيف سعلو به العاقل **قوله** من الوفا
 ان توضيح اخفى من اصل الكلام فان يدعيه العقل يشهد بان المعدوم المطلق لا يصح
 الوجود ولا ينسب اليه شيء وهو انما يحكم العقل بقطعة من غير توقف واما تقدم الوجود
 على الماهية فليس هنا بل هو في غير المنع ولا يجدي به العقل عن المصارف بل هو من المصارف
 كما او ما اياه وما ذكره في موضع التأييد ان ارادته تقدم الوجود الخارجي على الماهية في
 وتقدم الوجود الذي علمها في الذهن هو اول المسند وعين النزاع من لا يعلم المدعى لا
 يعلم ذلك فلا يعصده ولا يأسد وان اراد به الاستلزام فهو لا يدل على المتقدم ثم يقول
 قوله وجد فصار انسانا مثلا ان اردت به ان وجد الانسان فصار انسانا معروفا
 وان اردت به ان وجد شيء آخر فصار انسانا وهو باطل بدعيه وبالجملة الضمير في قوله
 وجد ما راجع الى الانسان او الى امر غير الامسان وكلاهما باطلان ثم كيف يكون
 هذا الكلام الذي فيه ما فيه توضيحا لتلك المقدمة البينة التي لا تعبر بها رتبة
 لعاقل اصلا **قوله** واصحاب حصول الحمل لم يوضح ذلك انه لو كانت الصورة الحاصلة
 من الحمل في الجنين مساوية في المقدار بلون حلول حال كسرى في محل صغر وهو
 غير محمول على اسم ذهبوا الى ان اشكال هذا الحول سرياني ولو كانت في نفسه في

في المقدار وهي المدرك بالذات والامر الخارجي مدرك بالعرض كما هو معلوم ان لا يكون
 الكسرى مدركا وليس كذلك والجواب ان الحاصل في الحال حل ومقدار كسرى مدرك
 لنسبته الوجودي بوجوده من طين لان المقدار قائم بالحمل في الحال ومقداره
 بل المقدار حاصل في الحال مع الحمل ولا بعد رساسها اذ المقدار هناك كيف لا كما هو حاصل
 ان الحاصل في ذهنا من الحمل الكسرى بل صور صورة الحمل والمقدار الكسرى ونسبته اليه
 فلا حرج بهم حلال مقدار كسرى وهذا المفهوم مطابق للحمل الموجود بحسب اذا وجد في الخارج
 كان عينه فلا يلزم حلول حال كسرى في الحمل الصغير واما ان يكون الكسرى مدركا واما ان
 المقدم للحمل من حل محله اعني الحال قد كثر ما ذكره ملاحظ احدي هذا كلام صاحب
 الفصل وادرب على انه اذا كان المقدار هناك كيف لا كما يلزم ان لا يكون الكسرى مدركا بالذات
 فان المدرك بالذات هو الصورة وهي ليس كما هو على ما زعم قال المعارض الوجودي بحسب اذ
 هذه الصورة كم بحسب الوجود الخارجي وكيف بحسب الوجود الذي فان اراد بقوله لا يكون
 الكسرى مدركا بالذات ان لا يكون مدركا بالذات حال كونه كما فسلم ولا يلزم من ذلك ان لا يكون
 مدركا بالذات الا يرى ان التام ليس مسقطا حال كونه تاما ولا يلزم من ذلك ان لا يكون
 التام مستيقظا وان اراد ان الكسرى مدركا لا يكون مدركا بالذات اصلا ممنوع ان هذه الصورة
 المدرك بالذات كم اذا وجدت في الخارج **قوله** تبدل الماهية بحسب احوال الوجود ممنوع كما
 سفعصه في موضع سبق وكيف يكون كذلك والوجود عارض والعارض هو كذا كان لا حقا
 او سابقا كما حجب لاسد الماهية المعروضة بداهة ثم اذا كان الامر كما تخيل لم يكن الوجود الذي
 والوجود الخارجي امرا واحدا ومن الطاهر المكشوف ان دليل الوجود الذي انما يدل على وجود
 الاشياء انفسها في الذهن لا وجود شيء يخالف لها في الجنس العالي فهذا المحقق قول الشيخ
 والمثال لوضوح هذا الجواب لم يجتج الى ما ارتكبه من ان الحاصل في الجنين بل كيف في الجواب
 ان يقال الحاصل في الذهن هو الحال المقدار المقدر المعين في الخارج كله في الوجود الذي
 كيف لا كما فلا يلزم حلول كونه كسرى في الصنف على انه اذا جاز كون الكسرى صورة علمية للكسرى بقا
 بحسب الجنس العالي فلان يجوز كون المقدار الصغير الحاصل في الذهن صورة علمية للمقدار الكبير او
 فانها متشابهة في الماهية بخلاف الكسرى والكسرى اذا لا اشراك بينهما في شيء من النيات اصلا
 على سياق ما ذكره ان اردت ان يلزم حلول الكسرى حال كونه كسرى في الصغير فهو ممنوع لانه حال
 في الجنين صغير وان كان في الخارج كسرى وان اردت ان يلزم حال الكسرى حال صغيره في ليس
 مستحلا ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الكسرى مدركا بالذات لان هذه الصورة المدرك بالذات كسرى

اذا وجدت في الخارج ثم اذا اوردت عليه ان الالام ان الحاصل في خيالنا من الخيل الكبير ذلك هو
فاذا رجعنا الى وجدنا اننا لا امر واحد يمكننا تحيله الى هذه الامور تلك ثم كيف حصل
الخيال صورة المقدار غير مخلوط بالمثل حتى يدرك بعده سببه الى محله ثم المقدار الحاصل في
الحال لا يكون كل بل مقدارا متساويا لمقدار الخيل معود المحذور وهو حصول الكثير
في الصغير وقال المعتز لو كان الحاصل في ذهنا من الامور تلك صورة واحدة لما جاز زوال
العلم ببعض بقا العلم ببعض آخر عنها وليس كذلك ولا خفاء في ان يكون العلم بحصول
لا بالاضافة وليس وجدانيا بل هو امر نظري بحسب في النظر فكيف يكون وجدانيا ان العلم
اساء كل منها من عقول اخرى صورة واحدة ولا في ان لا يلزم من ذلك شي ادراك جميع صفات
حتى يلزم من ادراك الصورة الخيالية ادراك محال لظنة بالخيال ولا في الادعاء المدلول عليها
بقوله المقدار الحاصل في الخيال لا يكون كل بل يكون مقدارا متساويا لمقدار الخيل مما لا
يبي ان تفوقه عاقل فضلا من فاضل اذ من النسي ان لا يلزم من نفي كليه المقدار في الخيال
مساواة مع مقدار الخيل وان الحاصل في الخيل يمكن ان لا يكون اعظم منه وهل هذا الا كما قيل
ان واحدا من ابناء احد من اهل الرسا تنق يعلم علم الرمل فتسل عنه حين استخافه عن حاتم
فنه اخفى عنه في الكف فقال في كفك شي صلب اسف منه ثقته فقتل له ما هو فقال
فاذن هو رحي بل هذا غريب لان الحال اصغر من الكف وما ساوى الخيل اعظم من
اقول ان اراد ان لو كان الحاصل في الخيال صورة واحدة لم يخترق العلم مع زوال العلم آخر
ان لم يخترق ذلك حصل المحل تلك الصورة الى العاقل والملازمة ممنوعة اذ عند المحل حصل
صورته كما صرحنا وان اراد ان لم يخترق ذلك حصل المحل بطلان التاليم اذ نقا البعض مع
زوال البعض لا محال يكون بعد تميز البعض وذلك ليس من الحسن والخيال بل من قوة اخرى من
شأنها المحل والتميز كما لا يخفى على من لا ادنى في درية في الصنعة وكيف يتوهم ان الصغير
مثلا لا مصدره مثال هذا الخيل وكون العلم بحصول الصورة لا بالاضافة نظريا لا سا في ما
ذكرناه من انه لا نجد الا امرا واحدا يمكن تحيله فان ذلك لا يستلزم كونه حصول الصورة
لا كونه اضافة بل هو صحيح على التقديرين اذ لم اذكر ان الحاصل في الفهم صورة واحدة بل
انما ذكرنا بالاجتهاد الامرا واحدا وهذا صادق على اي تقدير من التعديرين وذلك ظاهر
لاستزاه بل ذلك انما يرد عليه حيث حكم بان الحاصل في ذهنا من الخيل بل صورته
دليل ولا ينبغي ان ادعى الوجود او ابتداءه بل هو آخر ورد عليه ان لو كان العلم بحصول
نظري عن في النظر فكيف يكون وجدانيا او بدنها بطريق آخر ان الحاصل في الخيال

من الخيل

تلك صور وان اسنده الي دليل آخر فلمات به حتى نظره ثم لا يخفى ان الحسن انما سا
الحل المحصور من دون التفاصيل التي ذكرها وكف حصل في البصر صورة الخيل على
وصورة المقدار على حدة وصورة النسب على حدة على ما ذكره ولست شعري اي وجدان
يصدق ذلك او بآي دليل او بآي شبه يهتدى اليه ثم اني ذكرت ان المقدار الحاصل في الخيال
لا يكون مقدارا متساويا لمقدار الخيل في المعتز الى قوله سيكون مقدارا متساويا
الى واعترض عليه بالافقوه عاقل فضلا عن فاضل اذ على فرض كون العبارة ما ذكر
لا يتوجه عليه ما اوردته فان الكلام في حصول مقدار الخيل في الحال وان لم يكن المقدار
الذي الخيل حاصل في الخيال على الوجه الكلي يكون مقدارا متساويا لمقدار الخيل بل
للخيل والمحدور وهو حصول الكثير في الصغير قائم واما مصداق الرمال فان المهور نسبة
ذلك واساله الى بعض اولاد الصدود شيراز وهو ابن المولى اوحد الدين كان صدرا
للسطان السعيد شاه تيمور والحقا من عند من هذا القيل شهيرة على ما سكرانه كما في البلا
الكبرية بل وعقلاء كذلك في الرسا تنق لكن مثل هذا بالذات انخرقت امر جنهم احرار
اخلاطهم سبب فسادت الضرورة اولى فليس من ايسر من فهم هذا التمثيل
بحصه جدا فاه بعد مسلم ان الحاصل في الخيال هو الخيل الذي هو جوهره والمقدار الذي هو
والنسبة التي هي اضافة من علم ان جميعا كيف بل مذهبه اعرب من مذهب الرمال ما اولا فلا
اسئل من علم الى جسم وهو مدلول فرد من الحسن العالي فرد من حسن مال آخر واسئل من
معمول الى معمول فلو قال الرمال ان ما في الكف كيف مثلا او عر من الاعراض كان متساويا
لمذهب في القراءة واما انما فلان الرمال انما قال في كنه رحي ولم يقل ما في لس رحي واما
هو معمول ان ما في الخيال مثلا حصل وليس بجسم بل هو كيف ومقدار وليس بمقدار بل هو
كيف وكذا النسبة فلو قال الرمال ان ما في كنه رحي وليس رحي كان ماسا لمذهب متساوية
تامة **ثاني** واما حصول صورها واشباهها في الخيل بل هو الحكما بالصورة هي هنا الشج والمثال
كما فهم ان في وان لفظ الصورة يقال بالاشراك الى معاني كثيرة والمراد به هنا حصه التي بها
هو ما هو ولذلك سمعهم تارة يقولون حقايق الاشياء حصل في الاذهان وتارة يقولون
صورها يحصل فيها وحققة الجسم بالمعنى المذكور صورة كما نص عليه الشيخ في طبقات الشفاء
بقوله ان لكل جسم طسعة وصورة وعرضان قال وصورة هي ماهية التي بها هو ما هو ولهذا
قد سئل الجسم شخفة مع سدة مادة بان سمع منها شي كما في حال الرمول وورد ان كما في حال
التموه فان الفرس المحصور مثلا سمع واحدا ما دام موجودا مع انه محلول عند بعض اجزائه وقد

وقد سميناه بعض اجزاء من خارج وحققه غير الجسم بهذا المعنى ثم الصورة الحاصلة في
العقل قد تكون لها وجود في الخارج اما في مادة كالصورة الجسمية والنوع واعراض الماديات
فاما كل في المواد الخارجية فقد دخل في القوة العاقلة ولهذا نسبوا القوة العاقلة المستعدة
لحلول صور الاشياء فيها الى الهيولى المستعدة لذلك وسعوه عقلاً هيولاً وما يكون نسبة العقل
الى الهيولى كذلك وجدت انا في بعض تعلقات العلم الاول واما لا في مادة كالقول البشري
والهيولى الاولى وقد لا يكون لها وجود في الخارج كالصورة الخالية الغير المطابقة للخارج ^{فان}
الصورة الحاصلة في الذهن هو العلم وهو عرض من مقتضى الكيفية كما حقق في موضعه فيكون
للصورة الخارجية التي هي جوهر مثلاً في الذاتات فلا يكون عنها قلت كما ان الهيولى الواحدة
حسب حلول الصورة النارية والمائية فيها بصورتها وماء كذلك الصورة الواحدة ^{العجز}
الخارجي والذهني بصورتها وعرضاً فان قلت سدل الذات في الهيولى معقول لانها
امرهم لا تعين له في ذاته اصلاً فلا ينافي اي معنى يرد على دون الصورة فانها متعينة في
حد ذاتها فاذا سدل معها لم يبق تلك الصورة طب تعين الصورة شروط بالوجود
الشيء ما لم يكن له ضرب من الوجود لا يتعين ذاته لما مر انفا ولا بعد في تبدل الشروط عند تبدل
الشروط وبقي لهذا زيادة في الفصل وتحقق اقول ما ذكره من ان الصورة قد تطلق ويراد
الشيء وان مراد القوم من حصول صورة الشيء في العقل حصول حقيقة مما لا نزاع فيه واما ان
الصورة التي تمل الهيولى وحصولها فيها يحصل الجسم هو حقيقة الجسم فمما سكره من ادبي
وظائف بل ادنى سكر كنف والجسم عند مركب من جوهرين على احدهما في الاخر سمي الحال
صورة والمحل هيولى ومن اوضح البينات ان جزء الشيء لا يكون عن حقيقة وما ذكره من ان
العقل لا يقبض من ان يكون في جزء الآخر وما خودا في الاخر بل بوجههم على فرض
سلمه لا يدل على مطلوب بل على خلاف فان جزء الشيء مهما كان او مفقداً معبر في حقيقة
غير خارج عنه فلا يكون الجزء الآخر عن حقيقة بل ذلك كلام محلط سئل على الناقض
بعض بان الصورة جزء الجسم وهي بعينها عن حقيقة اذن اجلي البديهي ان كونها جزء
تضمن كون امر آخر داخل في قوامه وكونه عن حقيقة مستلزم عدم دخوله و
ما يحتمل من عدم تبدل جسم الجنان مثلاً مع تبدل اجزائه العنصرية ممنوع فانه مما
يلد به العقل ومراع الصور كما تعلماها في تعلماها وما تطلقه اهل العرف من ان
ابدين المعتدي لا يتبدل بل هو محفوظ بعينه تماماً لا يتغير عليه اقتناص الحقائق بل هو
ما تطلقونه من ان مياه الكيزان هي بعينها الماء الذي كان في الجنة وان البحر الذي

اخذ البعوض منه قطع هو بعينه التي الذي كان قبل اخذها كيف وقد جعل الحكماء
تبدل الجسم المسمى مع بقائه انا انه دليل على بقاء النفس كما هو مذكور في كتبهم ولو
ذهب مذهب اهل العرف واخذوا الحقائق من الاطلاقات الصريحة لاختل معظم قواعد
الحكمة ولذلك قال العلم الاول من اراد ان يعلم الحكمة فليحدث لنفسه قطع اخر ثم لا
يذهب عن ذلك ان قوله ولهذا قد يبقى الجسم بشخصه مع تبدل مادة من زيادات القائل لا
من كلام الشيخ بل قد مر في الشيخ في العلقات بعد تارة الصورة مع تبدل المادة وكذلك
ببيان في كتاب المحصل وهو ما سجد به القطر السليم ونسب النفس بالهيولى
من حيث ان جميع الحقائق تنسب فيها كما ان الهيولى تصور بجميع الصور لا دلالة في علمي
ان الصورة وحدها تمام جسم الجسم كما لا يخفى وانت تعلم ان ما ذكره من التفصيل في
ان يكون الصورة لهذا المعنى شاملاً لجميع العقولات فمدخل فيه الجسم المركب من
الهيولى والصورة ايضا ولست شعرت ما الذي جلد على ان جعل الصورة شاملاً
الهيولى ونسب الصورة ولما يراد بالعرض والمقابلة ولم يجعله شاملاً للمركب من الهيولى
والصورة وهل هذا الاخلط بين معنى الصورة فامل وكن الفصل وما في
ما سدل ذات الهيولى غير مسلم بل ذاتها محفوظة مع تفاوت الصور كما هو
المشهور مكس في الكس وسدل ذات الشيء بسبب حلول غيره فيه غير معقول
ثم قاس سدل الصورة عليها ايضا ممنوع والجواب الذي ذكره عن السؤال الذي
اورده لا يدفع السؤال اذ حاصل السؤال انه على هذا التقدير لا يكون الماهية ^{صلة}
في الذهن نفس الماهية الموجودة في الخارج مع ان مقتضى الدليل ذلك وحصول
الجواب انه لا يبرهن في سدل الذات سدل الوجود ومن البين عدم اندفاع
ذلك السؤال بهذا الجواب لانه سدل الذات لم يكن احدهما عين الآخر
الماهية سواء كان ذلك التبدل بسبب تبدل الوجود او بغيره على ان تبدل
الذات غير معقول فان الاجناس العالية متميزة بالذات وليس بينها
سكون كالهيولى ايضا لا يصير حقيقة عين الصورة كما توهمه بل يتصور
بالصورة الماء وبصورة الماء بالعرض كما سجد به ومن البين ان ما هو
ما بالعرض حقيقة هو الماء فان ما هو بالعرض شيء يكون لا محال بالذات
شيء اخر وسيجيء لهذا زيادة تفصيل وتحقق سند في به مادة هذه
الاوهام وانت ولي التوفيق والالهام وقد كتب سابقاً على حاشية كلامه

انه لو كان صورة الشيء تمام ما هيته كما توهم من كلام السليخ لم يكن له جزء آخر كالشيء
فلا بد من تصرف في كلام السليخ فقال فيه بحث اذا ما هيته المذكورة عنه ممنوعة فان
العقل لا ينص من ان يكون شيء جزء الآخر وما خذوا به لا بخصوص بل بوجه مبهم كالآثار
العنصرية في الشخص المعين من الحيوان او النبات فانها جزؤه وما خذوا به لا بخصوصياتها
حتى اذا تبدل بعضها ببعض اخر منها لا يلزم انعدام الشخص المذكور ويكون لذلك الآخر
جزء آخر يعين بذاته معنى الجاهل بهم فيه بان يصير عينه بالعرض فاذن يكون ما هيته
هذا المعين مثلا للماء جزء معين هو ماء بذاته وجزء مبهم صار ماء بالعرض فتمام ما هيته
ليس الا اذا عرفت ذلك ظهر لك ان كلام السليخ يحول على ما هو نص فيه **اقول** لا يخفى ان العقل
السليم ينقبض عن ان يكون الجزء الخارج للشيء معتبرا في الشخص المعين بعينه لا بخصوص
حتى لا يتبدل الكل بسد لجزءه فان ذلك مما تشهد صريح العقل بخلافه اذا لم يدب به تشهد
بان المركب من هذا الشخص جزء آخر غير المركب من شخص آخر وذلك الجزء وانكار ذلك متاثر
غير ممنوع وما مثل به من الاجسام العنصرية ونقاء تلك الاجسام بعينها مع تبدل الاجزاء
العنصرية التي هي جزؤها خلافا للواقع بل كما يتبدل الاجزاء بتبدل الكل ولذا استدلوا بتبدل
الجسم العنصري واستمرار شعور النفس عليه بذاتها على ان النفس غير ابدية واجزاء كما سبق انفا
ثم من العجب ان فرغ على ان الماء جزءها معنى هو ماء بذاتها وجزء مبهم صار ماء بالعرض وان
ان تمام ما هيته هو الماء وذلك مما لا يخفى حاله على احد فانها اذا كان للماء جزآن لا يكون احد
جزء تمام حقيقته بل لا يكون احد جزئه ما بالذات الا بالاشتراك الاسمي او المجاز وان
نعلم ان اقسام احد الجزئين بعينه بالآخر لا يخرج عن قوام المركب فكيف اذا خرج تمام
حقيقته وان ما هو ماء بالعرض ما مثلا لا بد ان يكون بالذات عين الماء فاذا الماء كله هو
ماء بالعرض وما هو ماء بالذات فقول الماء المركب ليس هو الماء بالعرض ولا الماء بالذات
وذلك ظاهر بل انما التركيب في مجموع الماء بالذات وهو الماء بالعرض فلا يكون حقيقته
هذا الجزء هو الصورة الماشية فان قلت فما معنى ما نقله السليخ قلت لما ظهر الخل في الماء
عليه فاما ان يكون مراد السليخ ان صورة الجسم هي الجزء الذي به يتحصل الجسم به بالعمل
بها اي بسببها هو هو ويكون الاطلاق ما هيته عليها مجازا للبالغة في الاستلزام كما يقال
عدم العدم هو الوجود وهذا المعنى غير المعنى المعتبر في نفس الماهية اذا مراد هناك
ما يكون الشيء هو هو لا بعلة لان الشيء هو هو بسببه فان الانسان مثلا ليس انسانا
بسببه بل المراد انه انسان من غير علة كما يقال الجوهر قائم بذاته بمعنى سلب قباهه

اما ان يكون مراد السليخ بالصورة هو الحصف النوعية فان ذلك احد معانيه كما مر به
في رساله الحدود وماذا عرفت ذلك عرفت انه حمل كلام السليخ على ما لا يرضى به ولا يرضيه
غيه من له ادنى مسكة ثم اني اوردت عليه سائلا ان لو كان الهيولي بحسب الصورة النارية
والماينة منقلب حقيقته فصيورتا نارية ما وتارة نارا لكان مثلا مطابقا لما ادعاه لكن ذلك
محال وكيف يتصور ذلك فاجاب بان الهيولي في ذاتها مبهم والمبهم مادام باقيا على
لا يكون موجودا في الخارج باتفاق اهل الصناعة كما نقل عنهم السليخ ولا يتعين ذاته بان هذا
او ذاك فاذا حلت فيها الصورة النارية صار نارا واذا حلت فيها الصورة الماينة صار ماء
كما حقق في موضع الا يرى ان الماء الذي كان في الجزء اذا فرق في الكيزان حكم العقل بان
الماء الذي كان في الجزء كانت ح في الكيزان لانه حكم بان الامر بالمبهم الذي في الجزء كان ح
في الكيزان ولولا ان صارت الهيولي ما وان كان ذلك بالعرض لما استقام هذا الحكم
اقول قد حكم في اول هذا السليخ بان تعين ذات الشيء مشروط بوجوده ثم حكم هنا بان الهيولي
مادام باقيا على اياه ولم يعين لا يكون موجودا في الخارج فيكون تعينها بالصورة
على وجودها وذلك مناقض لما سبق من اشراط التعين بالوجود وحيث يكون المشروط
وهو المعنى مع ما على الشرط وهو الوجود هفتم هذا الجواب لا بد فمع السؤال لانه
ادعى سد الحصف بسد الوجود وسبب سد الهيولي بسد الصورة فاورد السائل
ان الهيولي لم يتبدل حقيقته بل لا يكون مطابقا لما ادعاه وتحصل جوابه ان الهيولي
ماء ونازلا بالعرض ومن المعلوم ان ذلك ليس بتبدل في حصف الهيولي بل في السؤال بخاص
ثم اني منعت تقدم الوجود كما سبق وذكرت انه كيف يقال وجد وصار انسانا اد
وجوده اما انسان او امر آخر وان كان الاول صار المعنى وجدا لا انسان وصار انسانا
ان كان الثاني صار المعنى وجدا لا انسانا فاجاب بان منع تقدم الوجود
قد عرفت جوابه كيف لا والعقل حكم بهد به ان سوب شيء اخر فرع لثبوته في
نفس الامر كذلك وذلك يستلزم تقدم الوجود فيها كذلك حكم بد به بان تعين ذات
الشيء فرع لوجوده في نفس الامر فكيف لا يستلزم تقدم الوجود فيها نعم الوجود متاخر
في الاعتبار العقلي كما فصلنا والمعرض وجوده هو الامر العام قطع النظر عن الخصوص
اذ دأب القدماء حين ارادتهم معرفة تقدم حالي شيء على آخر انهم يعرضون اسرارها و
يتوهمون عرض هذين الحالتين فانهما يجده العقل متعديا حكما يتقدم وذلك
جاري في الذاتيات ايضا مثلا يقولون مالم يصر الشيء جسم لا يصر حيوانا ومالم يصر حيوانا

لم يصر انسانا **اقول** قد عرفت مما سبق جوابه السابق عن منع تقدم الوجود وما ذكره
هنا من ان العقل كما يحكم به يتقدم ثبوت الشيء لاخر على تقدم ثبوت نفسه
عكس تقدم ثبوت نفسه الامر على نفسه ممنوع كلف وقد حكم فيما مر بان الوجود
لا يثبت له الماهية ما على عدم امكانها عن الاتحاد بالوجود الا حسب فرض العقل و
مبدأ الاستفاد هو الوجود بالمعنى المصدري للشيء ثبوت اصلا لا امر يتوعد
العقل فيقول في التعيين ايضا مثل ذلك فان الماهية لا تنفك عن الاتحاد بتعيينها
اعني خصوصيتها بحسب نفس الامر والتعيين بالمعنى المصدري لا يوجب له في نفس
الامر بل هو امر سرى العقل بل الحال هناك اظهر اذ العقل بعد الماهية في مرتبة
من الملاحظة خالية عن الاتحاد بالوجود ولا يحددها في شيء من المراتب خالده عن
خصوصياتها اصلا ولو كان كما حسبته كان شأن خصوصيتها شأن العوارض
التي يسلب عنها في حد ذاتها فكان الانسان مثلا كما انه ليس من حيث ذاته
موجودا ولا معد وما ليس من حيث ذاته انسانا ولا انسانا ههنا وبذلك يعلم
ما في قوله ان المعروض وجوده امر مبهم اذ لو اريد بذلك ان العقل يعرف شيئا
عن وضع الوجود لا من مبهم بعد عن وضعه بصر انسانا فذلك ممنوع ولا ثم ان
القوم بنون الاحكام على مثل هذا النوع الكاذب وما ذكره من ان الشيء ما لم يصر حيا
لا يصر حيوانا ان وقع في عبادتهم فمرادهم ان الجوهر مثلا ما لم يصر جسيما لا يصر حيوانا
لان مفهوم الشيء المبهم ما لم يصر جسيما لا يصر حيوانا كلف وليس ههنا شيء مبهم صار
جسيما بل انما يصر الجوهر جسيما وان اراد به انهم يعمون هذا الحكم ويجعلون عنوان
موضوع الامر العام السائل لجميع الاجناس الغالبة بالنسبة الى ما هو سائل القياس
الذي كان يقال الشيء ما لم يصر جسيما سلا لم يصر حيوانا وهذا الحكم انما يصدق في افراد
العنوان كالجوهر وغير من المقولات فان الكلف ما لم يصر كيفيا محسوسا لا يصر
فعليا او نفعا ليا والكم ما لم يصر كما متصلا لا يصر سحطا او حيا فذلك لا يلد
على مطلوبه اصلا كما لا يخفى **قوله** اذ لا معنى للزوج والفرع الا ما حصل فيه الزوجية
والفرعية قبل عليه هذا غير مسلم اذ لا يخطئ بالنا هذا الفصل بل
معناها امران بجلان مسميان بالفارسية بجفت وطاق وبوضي الكلام في هذا المقام
ان مناط صدق المشتق هي الشيء اتحادها في نفس الامر لا قيام بمبدأ الاشتقاق
كالاسود والتميز فان ذلك غير لازم كما مر في الاسارة فان قام بمبدأ الاشتقاق صح

فه ان يقال سلا الاسود ما حصل فيه السواد وان لم يبق به كالموجود والواجب الممكن
نظايرها فان مبدا هذه المشتقات امور عقلية ينتزعاها العقل منها بغير **بسم**
فلا يصح تصور الزوج والفرع بما حصل فيه الزوجية والفرعية واذا كان مناط صدق
على سى اتحادها في نفس الامر فلا يكون اتحادا معده وهالا يصدق المسوق عليه وان
قام به بمبدأه فالذهن لما لم يكن متحدا مع الزوج في نفس الامر لم يلزم صدق الزوجية
وان قام به بمبدأ الزوجية **قوله** قد اوردت عليه ان الصام اختصاص ناعت فكيف
لا يلزم من صامها كونه زوجا وهل هذا الا كما يقال لا يلزم من قيام السواد والبياض
كونه اسود واسف فالجواب الذي ذكره غير حاسم لماده الشبهة فاحاطت بقوله
اذ لا ثم ان الصام هو الاختصاص بالناعت فان السرعة بتوسط الحركة قائم بالجسم وليست
وصفا له وصفات الصورة قائم بالهيول وليست نعتا لها بل هذا معنى المحلول عند
بعضهم والجسم القائم به السواد ليس نظرا لذلك وانما يكون نظرا له لو لم يكن الجسم
مع الاسود في نفس الامر كما لا يتحد الذهن مع الزوجية وهالا يظن الجسم القائم به
السرعة الغير المتحد مع السرعة في نفس الامر ومن البين ان لا يلزم من ذلك صدق السرعة
عليه **اقول** اندفاع هذا المنع ظاهر لان المراد بالقيام هو الصام من غير واسطة
المساور وقام السرعة الجسم بالوسط كما اعترف فالمنع والسند مندفعان وقوله
هذا معنى المحلول عند بعضهم انما يتحده اذا جعل الاختصاص بالناعت تصورا للقيام ولم
التعرف بالاعم ولا سورا لمصود على كونه تصورا بل يكفي صدقه عليه كلما ولا شك
في صدقه كلما على القيام بلا واسطة وان التعرف بالاعم جائز عند المحققين كما سأل
اللفظ فان اكثرها من هذا القبيل كما يقال سعدان ثبت وصداه مهو به وتيمم قبل
من الوضوء لا يذهب عليك ان ما لي صدق المشتق على شيء واتحادها واحد بل لا معنى للصدق
عليه الا الاتحاد مع جعل الاتحاد مناط الصدق غير مستقيم على انه سعي الكلام في مناط
ولا بد في جسم ماده الشبهة من شأن الفرق بين قيام السواد بالجسم وقيام الزوجية بالنفس
ليس ان الاقل مستلزم للاتحاد والصدق دون الثاني اذ سران يقال كون كل
الزوجية ذكرت في الحاشية يجوز ان يكون للشيء وجودان كلاهما ذهني لكن احدهما
لا يكون ملاءم للانوار والاخر محد وخذ والوجود الخارجي في ترتب الامار كما قرره في
هذا الجواب في العلم فاطل الوجود الخارجي ههنا واراد به ما سأل ما يحد وخذوه
يرتب الاثر فلا يرد على محصوده ما ذكره السارة قال المعترض ووجبت لانه بعد لفظا و

الاتحاد

اما بعد اعطى فظاهر واما معنى فلاه سى على ان يكون للنس وجودان في الذهن وان
الماهيات مظاهر لبادى لوازمها في الوجود الذهني بان يكون المبادى المذكورة امور احدا
فيها بالفعل زائده عليها هناك لا انها تكون امورا عقلية سرورها العقل منها كما سبق وان
لزوجها للماهية بحسب الوجود الذهني هو عموم الوجود الخارجي لا بحسب الوجود الذهني وان كان
للماهية وجود ذهني ضعيف ولا يستشئ منها بل الظان الواقع خلاف كل شيء **قوله** اصل هذا
السؤال معارضه او بعض جمل والجواب عنها منع لمقد ما فيها فلا يخرج المنع في مقابلة وان استمر
عماده المعترض بمثل ذلك ثم بعد لفظ ممنوع فان القوم قد يظنون الخارج بمثل هذا المنع كما ذكر
وان الكلمة الناسية في الخارج للنسب الجبرية سمي ياداه والحاصل منها في الذهن جهه وذكرها
ان للعدد وجودا في الاعيان ووجودا في الادهان ارادوا به وجوده في الموصوفات بهذا المعنى
وكذا بعد معنى واما نظيره ذلك يتمهده مقدمه هي ان الزوجية سرورها العقل من الاعداد التي
زوج كالاربعة مثلا والزوجية الى صدى في الذهن لها وجود في الذهن للنفس معنى انها صوة
عليه فاعه بها ولها وجود ذهني للاربعة معنى بها مسفرغ منها ونسبها العقل لها و
الانصاف هو التاد ون الاول بل الاول مسا بالانصاف بالعلم بالزوجية دون الزوجية **قوله**
في ذلك ان علا والزوجية بالنفس واما ما فيها انما هي باعتبار خصوص وجودها الله وهي
الاعتبار علم نصف النفس العلم بالزوجية لا بها وعلاقة الزوجية بالاربعة باعتبار ذاتها
وطبع المطر عن خصوص الوجود الذهني حتى انها لو كانت موجودة في الخارج لكانت الاربع متصفه
ايضا فلزوجية الحاصل في الذهن علاقة القيام بالنفس بحسب وجود الذهني وعلاقة الاربع باعتبار
كوبها صحيح الامراء منها كسابر الاوصاف التي يدركها العقل من الموصوفات بها غاية الامر
بعض تلك الاوصاف موجودة في الخارج كالخار والوروده وبعضها غير موجودة **قوله** وقد سبق
ان جميع المفهومات موجودة في نفس الامر فالزوجية ايضا موجودة في نفس الامر واذ ليس الخارج
فموتى الذهني وهي بحسب ذلك الوجود منسوب الى الاربع بالنفس فالاربعة متصف بها سواء
في الخارج او في الذهن فان لوازم الماهية لا تنفك عنها في الوجود من معنى انها حب وجذب كانت
متصف بها لا معنى انها حب وجذب كانت الماهية متصفه بها لا معنى انها حب وجذب توجد الماهية
هناك كما تقدم في موضع فلا يلزم ان يكون ماديها امورا حاصلة فيها بالفعل بحسب الخارج بل
نفس الامر وذلك لانها في كوبرها امورا عقلية شتورها العقل عنها فانها قبل الاتراء وبعد
موجود في نفس الامر كما علمت بما سبق وظهر ان مشار الانصاف هو الوجود في نفس الامر فيما
عنه سواء في الخارج او في الذهن لا الوجود في الذهن معنى قيامه ولا تعلق بهذا الكلام نصف
الماهية وقوته كما توهم المعترض على ما لا يخفى **قوله** لا يذهب عليك ان الساب بالدليل هو ان الماهيات لها

وجود اخر سوى الوجود الخارجي سواء كان ذلك الوجود في الاعيان البشرية او الفنون الفكرية او غيرها او في
عز الادهان فان الدليل لا يدل على وجود شيء منها وانما يسود لك الوجود الى الذهن سنا على ان الظ
كما ذكره الاساذ **قوله** وذلك من دفع الاسعاد الله عز وجل العادرس وساني تاكلهم في حفن نفس
في موضع يلقى قال بعض المتفلسفين الجواب منع المقدمه القائلة بان معنى الانصاف نصف قيام ماضيها
مطلعا حركات الصفة بوجوده بوجود ظلي او لا ونفي كون انقسام بحسب الوجود الظلي مصفا وستلزم بالكون
المحل متصفه بذلك القام ولا شك ان هذا المعنى حاسم لما ذكره الشبه مطلقا سواء تثبتت الحزم بلوازم الماهيات
المعدومة وما وبعض ان المقضي اي شيء هذا الوجود الخارجي كما في الوجود التي يكون من عوارض الوجود او
الصنف بدون اعتبار الوجود كما في المعدومة ولوازم الماهية ليس بما يلزم في الجواب عن زيادة الاسكال والنفس
تكون المقضي للانصاف هو الوجود العيني لا يرادهم الموجودات في نفس الامر حيث قالوا يلزم ان يكون
خارجا او باردا الا ان مدار الجواب ذلك لظهور ان المادد كذلك المنع ولا مرد ما زعمه البعض من ان الجواب ليس
لما ذكره الاسكال مطلقا واعرض عليه بانه بعد لفظا ومعنى اما لفظا فظاهر واما معنى فلاه المستدل بين معنى
المتنوع وادعى ان ليس سوي هذا المعنى وهو ما حصل فيه فان سلم المانع من ان معنا ما ذكر لم يتوجه منعه
فخرج من ان الاشياء اذا حصل في الذهن كان الذهن ما حصل فيه الاشياء وان لم يسلم ان معناه هذا فلا بد ان
معناه ثم يورد المنع ان كان قابلا ولا يكون ان العقل يجوز ان يكون لهذا اللفظ معنى آخر ومعنى منع على هذا
الجواز كان يقول لان ان الانسان كاتب لجوز ان يكون للكاتب معنى اخر سوى ماله الكتابة **قوله** لا بعد حب
از قد قرع الحب منع ان معناه ما حصل في الخارج وهو المادد في الجواب كما ذكره هذا القائل وبعض المعنى يارد
فدعين الخارزه سند المنع فان طال الاجرى ولا بعد بحسب المعنى ايضا لما تميز ان مدار الجواب منع كون معنى المشتق مأد
المستدل كما هو مصرح في الجواب وليس عليان يتبين ان معناه ما اذا ليس معنى المنع الا طلب الدليل ولا يجب عليه ابدالا
المخلاف والسبب يمنع كونه الانسان كاتباً غير مسلم فان المنع في هذه الصورة مكاره بخلاف ما يخفى وبالمجمل
المانع بان المعنى خلاف اد المناظره لكن المعنى لا تنقد بالادب لشقفه بالاعتراض على كل سؤال وجواب
فان دفع ما ذكره المعترض نعم ما اشار اليه العالم من ان المقضي في المعدومة ولوازم الماهية نفس الصفة بدون
مطلق الوجود لا يوافق المحقق فان نفس الصفة بدون اعسا رطلو الوجود لا يثبت سى اصلا فخرج من ان المعدوم
المطلوب لا نسب الى شيء اصلا فسوت الصفة للشيء نصفي ثبوت تلك الصفة في نفس مطلقا واما سوبها في
الانصاف في حي ان كان الانصاف خارجا كما ان الصفة كارجة كما في سوب الموصوف وهو لازم كما
وسمي **قوله** وانيتها موجود في الخارج او ردت على في الجوانب ان وجود الامور في الخارج ممنوع
بمع انصاف النفس في الخارج مسلم ولا يلزم من وجوده كما نقرر واعرض عليه ما لو كان النفس في الخارج
متصفا بالامر لعدم لزوم النسب في الخارج بدون طرحها فيه وهو ممنوع اذ النسب حيث يكون فروع لها
هناك كما مر وعرفت ان ثبوت شيء لاخر كما انه فروع للثبوت وكذلك فروع للثابت ومثاء الاشياء

ان رصد عليها انها عالم في الحارة بحسب العالم ان مناط ذلك قيام العلم بها واتصافها به ولما لم يكن
للعلم وجود خارجي حكم بان الانصاف في الحارة 2 مد ونالصفه وليس كذلك لما مر انفا من ان مناط صدق
المستوى على شئ اتحادها في نفس الامر لا مقام هذا الاسماء فمنها صدق العالم على النصف اتحادها في
نفس الامر لا مقام بهذا الاسماء فمناط لا مقام العلم بها اصول ان اراد ان يلزم وجود النسب في
بدون وجود طرفها فمناط لا مقام منوع لان النسب ليس موجود في الخارج بمعنى ان انصاف الموصوف
بها يجب وجوده كما سئل عن النسب موجوده وان اراد ان يلزم تحقق النسب الخارج بالعلم
المذكور بحسب نفس الامر بدون وجود الصفه الحارة فمناط لا مقام بالنسب بل هو اول المشدود في
في الحارة 3 فرع لتحقيق الطرفين ولست النسب محقق في الحارة كما مر ووجه العلق ظاهر من كلام
حيث قال يلزم النسب في الحارة بدون طرفها واسدل على ان النسب يجب كونه فرع لظهورها
كما لا يخفى على من لا ادنى فطاة وماد كره من ان مناط صدق العلم هو الاتحاد صدق علمه ان النسب
الصدق بل مال معناه فمناط لا مقام في الحارة 4 ذكرت في الحاشي لا يجوز ان يكون عدم ما به كفا على
سبل المسامحة ونسب الامور الذهنية بالامور العينية بطور ذلك ان المتخصص كالمص على ان العدد
اعشاري مع نسبه الكم الى المصل والمفضل معه ووجه في محله واعرض عليه بان العدم بعد
ما احصلوا في ان العلم ام من اى مقولا اختار بعضهم ان من معول الكلف وهم المحققون وبعض
من مقول الاضافه واذا اورد على من اختار ان كيف ان العلم بالجوهر جوهر احاط جوهر باعبار وكيف
ما اعتبر آخر كما ينبغي فكيف يصح ان يقال عدم اياته كفا على سبل المسامحة واما ما اورد من ان النفس
على ما نوه بعضهم من الصفات العشرة محصورة بالامور العينية وليس كذلك اقول القائلون بان كفا قائم
تحققه كسائر الكيفيات النفسانية واما المحققون القائلون بحصول الماهية انفسها في الذهن فان
الكيف يحصل ان يكون على وجه المسامحة كما مر بطريق وهذا النظر على ما ذهب اليه المتأخرون و
معهم السادة وهو مسلم عندهم ولا نظائر كسرى في مواضع متعددة من كلامهم وما نقل من انهم ذكروا ذلك
في جواب الابواب المذكور حتى لا يجوز حمله على المسامحة والنسب غير مسلم وان فرض عن احد فلا نسب ولا
مطلد القائل وكيف يدعى ان القدم ذكروا هذا الكلام في جواب الاراد المذكور مع ان الشيخ في الشفاء
اورد انه يلزم بناء على انه لا يخفى ان يكون العلم بالجوهر جوهر فلا يكون كيفا ولم يحكم بحساب
اصلا مع ما ذكره المعروض منى على ما تقدم عنده من ان الموجود في الذهن بغير الوجود
في الخارج في الجنس العالي وذلك غير مسلم كما مر وسعى فكيف يقول من ذهب الى ان
العلم هو نفس الماهية الحاصلة في العقل بل العلم من مقول الكلف حصف فان ذلك بطور ان يقا
رندا حاصل في الدار حصف ولكنه ليس رندا حقيقة وهو كلام مسامح لا يصلح للحاصل السعري

عدم اياته كيفا

ذكر

نظم

فكيف الخيق الكمي قوله وعلى تصنيفها هذا في الحاشي هذا العالم بالذهن وان كان مغايرا للامر
العلوم بالماهية كما يد له عليه ظاهر كلامه فهو عينه القول بالشيء والشاركون كان عندنا
منه فباعد الاشكال الاول وهو ان انصاف الذهن بجاعلم انتفاع به فقط والا
الاشكال الثاني ايضا فوجه ان ما هو متحد مع الجوهر الماهية لا يكون كيفا حقيقة
فان قيل القائل بالشيء لا يقول بحصول الماهية بنفسه في الذهن الا على طريق لا يقال
وفن نقول به حقيقة كما هو مقتضى البرهان فافرقا فلا بد من اثبات امر اخر مغاير
بالماهية الامر العلوم دونة حيز القادر فانا لا نلزم لوجود الماهية العلوم في الذهن
كثرة بالعوارض الذهنية ثم العقل بل انما مر حيث يدون تلك العوارض واعرض عليه
بانا لا نلزم ان القائم بالذهن ان كان مغايرا للامر العلوم بالماهية على ذلك بعينه قوله
بالشيء فاقصود ما هيبة الشئ في الذهن اعم من ان يبقى فيه علم ما كان او سلفا فيه ما
اخرى حتى كان شئ واحد بحيث اذا وجد في الخارج كان ماهية وانا وجد في الذهن ما
ماهية اخرى وقد عرفت جواز ذلك بالتقدم الموجود على الماهية في نفس الامر فلاف
الشيء فانه ليس ذلك الشئ بل مثاله حتى لو فرض وجود ذلك الشئ في الذهن لم يكن
عين الشئ ولو فرض وجود الشئ في الخارج لم يكن عينه فافرقا و يعلم من هذا ان الامر
الحاصل في الذهن الغاير بالماهية للعلوم هو نفس هذا العلوم فانه في الخارج ماهية
وهو في الذهن ماهية اخرى فلا يحتاج الى اثبات وجود امر اخر مغاير للعلوم في الذهن
كما نوههم اقول لا ينبغي حمله ادنى بعينه ان ما ذكره سفسطة ظاهره ان انقلاب الماهية
غير العقول بل العقول لا انقلاب ان ينقلب المادة خصوره الى اخرى والعروض مرفضة الى
صفة اخرى وذلك انما بقصوره اذا كان هناك امر يقبل الصفة الذاتية والحادثة كالموجود
الغضبية التي قبل الصورة الماثبة نارة والهوانية نارة اخرى او الجلم الواحد يقبل
نارة السواد ونارة اخرى لياض وذلك يستلزم ان يكون الحادث في الزايل متواردين على محل
واحد هو في ان ذلك المحل او موضوعا وليس للمحل ان يوجد في الذهن محل او موضوع
ثيب وفي العلوم ما ليس له محل اصلا في الذهن باعتبار حصوله فيه ومعلوم ان الذهن لا يتقبل
في الصورة الذهنية التي عنده ثيب بالصفة التي العين الخارج الذي هو الجوهر ليس الامر الذي
والخارجي محل متواردين يتقبل احدهما في الاخر فينتج في الانقلاب الذي توهمه وليست الامر الواحد الذي
زعم انه بحيث اذا وجد في الخارج كان ماهية واذا وجد في الذهن كان ماهية اخرى وثيب
ينفصل الواحد من تعدد الماهية ثم تقدم العبودية غير من ولا يمتنع كما علمت على فرض التسليم

لا يجوز ان يقال ان العوائق متقدمة كما نتاخر لا تتقدم حقيقة العوائق فانما
نقصد تلك الحقيقة فلا بد من بقائها مع ما عارضها من الانقلاب فيكون الحاصل في الذهن متغيرا بما هيته
الحاصلة الخارجة وهو خلاف مقتضى الدليل الذي لا يخفى عليه الوجود الذهني وما ذكره من ان حصول الحقيقة
الذهنية اعم من ان يبقى فيه على ما كان او يتغير في الماهية اخرى من قولنا ان يقال حصوله في الذهن
اعم من ان يبقى فيه على ما كان او يتغير في الماهية اخرى من قولنا ان يقال حصوله في الذهن
متغيرا بمعنى مع الانقلاب على ما كان او ليس متغيرا في ان هناك شيئا واحدا يكون ثابته ذلك وهو
افضل واخر والظفر السليم على موافقة هذا الحق وانت تعلم ان العقل بالشئ لا يتغير عن ان يتغير
وجود الامر الخارج في الذهن لا يمكن الا حصول شئ فيه وان التغير لو وجد في الخارج يكون على
الامر الخارج في الذهن لا يتغير في ذلك وانه على ما ذهب اليه العرفيون توجه ان يقال لو لم يوجد هذا الا
الكيفية الخارجة لم يكن عين الجوهر بل كيفياتها بل جوهرها كما بالاعتقاد فيقول ان الكيفية المتناهية
القيام بالحق وجود في الخارج كباير الكيفية المتناهية فان اراد على تقدير الوجود الخارج عن الجوهر
فلا يصدق انه لو وجد في الخارج لان عينه فانه حال قيامه بالحق وجود في الخارج وليس جوهره
ان اراد انه على تقدير وجوده خارج النفس فيقال بذاته جوهره ذلك فانه على هذا التقدير يكون
كيفياتها غير قيام بالنفس فلا يكون جوهر كونه الكيفية المتناهية القيام بعين النفس مع الوجود
الجوهر اقسام ملن الوجود وان اراد انه على تقدير وجوده خارج النفس وانقلاب حقيقة الى
الحقيقة الجوهرية يكون جوهره ذلك على تقدير صدق جازة الشئ ايضا في دليل الوجود الذهني
انما يدل على وجود نفس الماهية الذهنية لا على ما هو عينها على تقدير او غير واقع ووجود كونه
المتناهية خارج النفس فيقول وقد علم ما قرره وال قوله ان الامر الحاصل في الذهن الخارج للعلوم هو
نفس هذا الامر للعلوم بل هذا العلم بنفسه خارج نفسه وقد سبق العلم في ذلك فيما علمنا على ما
خشي به العرفيون حاشية الخارج في الذهن ان الخارج ليس الا بما اخرجه من تحت الماهية باختلافها
الوجود فلا يتأتى تأكيده من جانب فهم العلم عليه وانما يجب ان يكون في الماهية الثانية لهذه الحقيقة
انقلاب الحقيقة جمع بين الماهية هو شئ واحد وهذا الخاف من ان لا يقال قولنا والوجود
في الذهن انما هو الصورة الخاف في كثير من اللوازم يدل على انه ظاهر على الامر العيني وصورته
مختلفان بالماهية ولو انتفازا لما جاز اختلافهما في اللوازم لان قولنا ان كان الالام اللوازم لوان
الماهية لكل الكلام على اختلاف ما هيته لكون ذلك غير لازم لاعتدال الشيء لادوار الوجود اقول بل
هذه الجازة تدل على انه ظاهر على الخارج في الماهية او اختلاف الماهية لم يتسلسل بقولنا انما
مختلفان في كثير من اللوازم كان الظاهر ان يقال انما مختلفان في الماهية ان لا يلزم ان يقال على هذا
التقدير

التقدير جوابه ينفرد انه يلزم ان يكون العلم من خارجا وبارد ما خلا الوجود في الذهن في كثير من
اللوازم للوجود في الخارج بل الجواب ان الوجود في الذهن ليس هو الخارج والبرودة بل شئها فالظ
من سق كلامه الخادع بالماهية وانه اراد بغير اللوازم لوان الوجود اخر من اللوازم بالماهية
فانه غير مختلفين في **ما ذكره** وعلى هذا التحقيق يقول ان هذا الحقيقة جمع بين حصول الماهية
وشئها وشئها مع العلم في الذهن وودوا ثابت ذلك في القادر بالظفر علم الغناء ان ماهية الاشياء
والاذهان لانه يمدد في الآثار ويلتزم مطابقة لاصدرها من العلم واعلم ان الشئ والشئ
لان هناك مذهبين فالاولى ان يقال ان اشكال الماهية وجودين خارجيا وهي حقيقة
الوجود من قوله ما او خارج عن الموقود او حقيقيا وهي حقيقة كنهية متناهية لا غير وهذا قال
الشيخ الذي قال ان الدين الجواني للعلم باعتبار كنهية وباعتبار من قوله العلوم وهذا اشار الشيخ الى
ذلك في الحقيقة المتناهية حيث قال بعد ان حقق ان الصور في العقل الجوهر جوهره في ذلك جعله ماهية
الجوهر المتناهية لكونه عرضا واثارة جوهره وقد سقم هذا فقولا انما انما انما ماهية شئ هو
في الاعيان جوهره وقدره وواقع لكونه في الاعيان بخارج الى موضوع ما وفيه لا يحتاج الى موضوع
الشيء ولم ينع ان يكون محتولا تلك الماهية بغير عرضا لكونه موجودا في النفس لكونه اذا عرف
هذا فقولا من علوم الجوان مثلا موجود في الخارج ووهو علم معلوم بالذات وعرف
في الكيفية المتناهية لوجوده الذهني ومعلوم بالعلم وجوهره في الوجود الخارج وجزئي اذا
ادركه مع العوائق الغريبة المؤثرة فيه وعلى ان ادركه بدو لها ولا بد من شئ في ذلك فان
قلت ما يدريك ان صور جميع الموقود في الوجود في الذهن من قوله الكيف قلنا انما رجوعا في شئ
الكيف دون تعريف غير من التولاد فيصدق على كل واحد منها في شئ انما فائدة بالذات الماهية
ثارة بوجوب تصورهما في شئ اخر خارج عنها وعن حاملها ولا يقتضي صحة حاملها ولا نسبة
في اجزائه وتعريف الكيفية بعد ما اخذ من علمه فغير اقول فذا كررنا كونه العلم بالذات شئ
كما مر ذكره هنا انه جمع بين الشئ وحصول الماهية في الذهن فحق ان يعرف في المثال السابق
الشئ بكونه ويدم ثم في البقي انه على تقدير ان يكون الوجود في الذهن خارجا للوجود الخارج
في الجوان العالي لكونه شئ بالماهية فلا يقتضي ان الشئ وجودين ودليل الوجود الذهني انما
يدل على وجود كونه اشياء انشده في الذهن لا وجودا في الخارج بالماهية وله نسبة مخصوصة اليه و
هل يمكن هذا العقل اقول بل الشئ والمثال في العلم بالذات من عند كيف قيل يتصور الجوهر في المثال
غاية ما في اننا انما نأكيده وهو عينه مذهبنا في الشئ وما قلناه من انما على تقدير صحة مذهب
وليف يختلفنا انما ينبغي باختلاف الاعيان فانما ثبت الشئ باعتبار وسلبه باعتبار ويكون ذلك بانه

بدية والمخالف كاره قد كثر الشيخ الغريب بذلك وقاله فضل بتحقيق المضاف ان الشيء الواحد
لا يكون منقولين الا ان يكون احدهما بالعرض ثم ليس فيما قبله من الشيء اشارة الى ما تقدم احدا
اذ لا مضافه بين الجوهر والعرض كما في الشيء فلا اشكال في كون الشيء جوهر او عرضا كما
بينه الشيخ اما الاشكال في كون الشيء جوهر او شيئا او منقوله اخرى لا والتشكيك اجناس في
عالية متبانية بالذات عندهم واخرى عليه بان ينفك عن اثنين الوحدة مطلقا وبين تلك
الماهية تارة ليس كذلك اذ للوحدة افعال شتى وكثيرا فاما ما قد يعرض لبعض الاصور المختلفة
بالماهية كما لا يخفى فلا يذكر بها فاذ اخرج من الوحدة الجوهر والشيء ولما فصلت
في الذهن فخرج ان الشيء واحد وجودين ولا يناف ذلك اختلاف ماهيتهما ولو كان ما حصل من
الاعيان والادهان موافقا لهما تمام الماهية لكان ذاتيا له حاصلا له هناك فاذن يكون
صورة الانسان في الذهن جساما مائيا او حاسا نحو كمال الارادة ناطقا وصورة مثل الشمس في
الظلمة انما هي كمن مركز العالم وعلى هذا التماس وقتا انك اخرج من ان الشيء في كل مرة اذ في مسكة
وعلى تقدير انما ماهيته لا يكون لشيء واحد وجود ان مفرقة ان الامر بالشيء ومورثة الذهنية
اشان غاية الامر على هذا التماس التقدير ان يكونا نوع واحد ولا يكون وجودا فربما في نوع
على وجود في اخر منه في كالا في واما ما بهر هان الوجود الذهني فاما يدل على ان ليس له وجود
في الاعيان ويصدق عليه الحكم الشئى له فربما في الوجود ولا يدل على ان الامر بالشيء
ومورثة متحدان بالماهية ولم يتصل بهم ذلك بل يذهب بعضهم الى ان الصورة الذهنية التي
هو العلم مطلقا منقولة اليك وبعض اخر الى انها منقولة الانشلا والاضافة ولم يتصل احد
انها منقولة العلوم واما ان ذلك قول الشيخ والاشكال في ذلك لما حققنا فيما سبق فلا يخفى
واراد الحق للرجال بالاعبار بوجودين اي هو في كل وجود منقولة كالحق تعالى ولا يخفى
ايضا يدل على هذا دلالة ظاهرة واما الجرم بعدم الخفاء الجوهر والارض والارام الامكان في
كونه كباقي الخرافة لظهور ان مضافه اليك الجوهر بواسطة اعتبار العرض في تفسيره فان الجوهر
لا يقتضي القسمة لانها في خواص الكم والاد النسبة فيك لا يكون كباقي لانها في خواص الاعراض النسبية
فلو كان في الصدق عليه انه عرض لا يقتضي القسمة ولا النسبة فليكن لا يكون شيئا او ما توهمه
من ان ينفك عن هذا الحساب منى على عدم الاضافة الفارقة اذ مقتضى دليل الوجود الذهني ليس
انما له هو في افعال الاتحاد مع الوجود البقي موجود في الذهن اذ ينفك عن الشيء والمثال ان له
لغير افعال الاتحاد مع الوجود الخارجي كيف يتوهم ذلك مع ان الاتحاد المطلق جاري في جميع الاشياء
فلو كان مقتضى ذلك لكان وجود شي من الاشياء في الذهن وجود جميع الاشياء فيه بل مقتضى الدليل

المذكور

الذات هو اتحاد الامر بالذات مع الامر الخارجي والماهية في الهوية اشان الدرك متخفا على ما
تفصيله ومن البين انه لا يتحقق هذا الاتحاد مع اختلاف الجنس العالي فصار ضاده فاذ عرض في
في افعال الوحدة للوجود الذهني والوجود البقي ان شيء واحد وجودين فالتشكيك اما بالشيء لو كان
مقتضى الدليل مطلق الاتحاد وليس كذلك كما لا يخفى ولذا قوله فاذن يكون صورة الانسان
في الذهن جساما مائيا اه فانه على تقدير كون الانسان مقورا بالكم ولو كان كذلك الانسان ذلك
لا محالة يكون كذلك ويختلف الاتحاد الفارقة هنا لانها اثار الوجود الخارجي لا يندرج فيه واما
قوله وصورة مثل الشمس في الظلمة انما هي كمن مركز العالم فربما في قوله في الطيور فان
كونه كمن مركز كون مركز مركز العالم في الخيال وكما في الصورة الخالية صورة الفلك مع الشمس والها
لو لم ينفك عن مركزها فلا ينفك انما في الخيال ليس كذلك ولذا قوله وعلى تقدير انما هو لا يكون
شيء واحد وجودين انما في البين انه على هذا التقدير يكون الماهية واحدة وجودين اذ مقتضى
الوجود والغواشي السابعة له لا يناف وحدة الماهية والهوية بعد الخوارق وهو له على
الوان يكون من نوع واحد ولا يكون وجودا في نوع في محل وجود واحد في نوع في كالا في
لطيفة لانه اذ لم يكن وجودا في النوع الواحد في محل وجود الفرد الاخر في جنس فيه لا ينفك
للشيء العالي كما لا يخفى ولذا قوله واما ما بهر هان الوجود الذهني اما اوله فلا بد ان لا ينفك
بالعدم الخارجي كما توهمه من ظاهر عبارة القوم من سون الدليل فان للوحدات الوجودية في
الخارج معلومة لله بزيادة فلا بد في كل وجود له ذلك واذ ليس في الخارج صورة الذهني
وعز البين انه ينفك الوجود في الخارج والوجود في الذهن حقيقة لم يصدق ذلك لكم الا في
المقتضى الوجود اليانم على تلك اللوحدات اذ صدق الهوية يقتضي وجود نفس الموضوع له
لا وجود امر يكون له اتحاد معه بوجه كان ولذا قوله ولم يتصل بهم فالتشكيك المحققين لا يتما
الاستاد شحونة بذلك ولذا قوله ولم يتصل في احد افعال منقولة العلوم فان ذلك مقتضى
الفرد فذا اشار الى النتيجة في الحقيقة انشاء بقوله ان العلم فيه شبهة وذلك ان القائل ان يقول
ان العلم هو الكسب في صور الوجود ان مجردة عن موادها وهي صور جواهر واعراض فان كانت
صور الاعراض ارضا في صور الجواهر لم يكن ارضا في صور الجواهر لذاته جوهر فاما فيكون
في موضوع السامية فيكونه سواء نسب الى الاما لاد العقل او نسب الى الوجود الخارجي فتوهم
ان ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه الوجود في الاعيان لا في موضوع اي ان هذه الماهية هي صورة
من وجوده في الاعيان ان يكون لا في موضوع واما وجوده في العقل فبما هي الصفة فليس
ذلك في حقه فربما هو جوهر اي ليس هو الجوهر انه في العقل لا في موضوع بل انه سواء كان

فان العقل لم يكن قاطعاً في وجوده في الايمان الا في موضوعه هذا وانما العقل ان العلم فيه شبهة
وهي ان العلم بكل مقولة بحيث ان يكون في تلك المقولة ولم يذكرها جواباً او فرادة الشئ على ما
نظم العلامة في شرح الكتاب ان يعرف ان محاربه مقولة شبه ان يكون في ذلك ونظيره مرادته مع
الشركاء على ما اشار اليه في ذلك الشفاء في شبه ان يكون مراداً بالشبه وهذا المقام هذا المعنى وقد
عنه بلفظ الشبهة مراعاة لاحتمال الادب في القول بمحمول الماهية النسبية الذهنية في
ذلك وليست شرياً الذي يجب ان لا يخل من ان الوجود بغير الماهية وان الوجود في الذهن غير
الوجود في الخارج في نفس الخارج مع ذلك فالوجود في الخارج صاحب لنفسه في الذهن ولذا
قوله واما ان ذلك قول بالشئ والتمثيل في ذلك كما حققناه فيما سبق ولذا قوله واما
الحق المحرر في الاعتبار وجودين فانه يجب بالخير ان يكون مراداً بالاعتبار اعتبار
الغنية واعتبار النسبية به وانما انه لا يراد به احد في الشئ الواحد لا يكون مقولتين
حقيقة كما قلنا في الشئ فخطأ ما توهمه من ذلك لان الشئ عليه فان قلت في موضع
توضيح الكيف على الصورة الذهنية مطلقاً قلت في ان يكون المراد بالعرض المأخوذ في التوضيح
ما هو عرض باعتبار الوجود الخارجي وحيث انما على سبيل التشبيه كما هو على طريقة المناظرين
ولذلك ان يكون العرض المذكور اعني ذلك يكون الحكم بنابن المقولات في تلك الدرجة
فمن ما هو عرض باعتبار الوجود الخارجي فلو ان الصورة الذهنية في الحقيقة ولا يناء ذلك
كأنه جوهر او مقولة اخرى في هذا الاحتمال لا يباين بين الكيف باعتبار الوجود الذهني
والمقولة في تلك الدرجة فمن ما هو عرض باعتبار الوجود الخارجي فلا يكون الوجود بغير الماهية
ولا يكون الامر الذهني مغايراً للوجود الخارجي في الماهية ولا يكون الشئ ماهياً كما لا ينبغي توهمه و
الاحتمال الاول المراد من الطريقة المأخوذة في ذلك انما هي في الحقيقة في اصل الحاشي
وانا واجب المصير لا احد هذين الوجودين جميعاً بين الادلة وتوحيها بين كلاً المقوم قائل
واما قوله واما الجرم بعدم المناقاة بين الجوهر والعرض في الغراب فيقول ان ما بين الكيف
مع الجوهر ليس بواسطة اعتبار العرض في تفسيره فان العرض لا يباين الجوهر على حق مراد بل
بواسطة المقولات متباينة بالفروقات كما هو جوابه في شارة الاول كونه جوهر او كونه لا كونه
جوهراً ووضا ان المناقاة بين الجوهرية والعرضية على ما قرأه ابيه ثم ينبغي ان الجوهر جوهر
سواء وجد في الذهن او في الخارج فقياس لكون الصورة الذهنية كونه جوهر على ذلك
ينبغي ان يكون الماهية في الذهن جوهر او كونه حقيقة لا كونه في الذهن كونه لا جوهر
في الخارج جوهر او كونه كونه اليه العرض واما كما سنسبها للعلم لو كان الجوهر في الذهن عرضاً

لا جوهر

لا جوهر وليس كذلك فانه حال وجوده في الذهن جوهر كما عرفت به فليس على سؤال ما توهمه
فتناء اشتباهه عدم التميز بين كون الجوهرية في الوجود الخارجي وبين كونها حال الوجود
الخارجي فالتأني في ذلك هو الثاني لنفسه مذهب اليه الى الاول قوله ووجود الماهية بما
عرضها في الايمان في هذه القضية لا يتم من الكتاب في الوجود المجزئ عنه في هو
الوجود المطلق المستقيم الى الذهني والخارجي فلا يصح ان يفرق بمحمول الماهية في الايمان وذلك
لأن المقول قال بل الحصول في قوله في العين اولاً لانه صدر راجعاً الى المذهب
الغني وهو ان الوجود ما يحصل به الماهية في العين ولعل صاحبه لم يزل يقول بالوجود الذهني
فذلك لانه العين في غير ذلك فلا واني ان يترك قول الشاهد في العين ليوافق على الكتاب قوله
كما لم يزل يصر صاحبه فلا يقول بالوجود الذهني في كل ان يكون من هو قول بالوجود الذهني
كن يقول بان يقول بترك ذلك في الوجود الذهني لظهور ان وجود الماهية موجودة فيه
بالوجود ولا وجوده فيه ان قد ينفك الماهية عنه في العقل وهذا مذهب اليه بعض المتأخرين
ويجوز في العين لا في البركات ومع فالاولى التيقيد كما فعله الشارح ولعل المقام في الصورة عبارة
للمصاشر الى الوجود الخارجي وبالحال للعلم ان الاول ترك التيقيد في قوله قوله
فيه حيث في الحاشي لا يقر ان المراد في تلك المقولة ان يكون المتحرك في كل ان يفرق في ذلك المقولة التي
في الحاشي لا يكون له فعل ولا يجد في محالة كونه تلك الافراد موجودة بالقوة كما مر به في القاربه
وغيره لا يخلو ولا لزم توافق الآراء في كون الامور الغير المتناهية المرتبة الوجودية محصورة
بين الحامين فلو وضع الحركة في الوجود لزم كونه وجوداً بالقوة فلا يكون المتحرك باقياً بالفعل
وبهذا يظهر انه لا يمكن حركة المولى في الصورة واما جوابي في الوجود على خوضه في
الصورة اعني في ذلك سبيل التذرع فيليس الكلام هو ان في ذلك بالالطوب هو ان في الحركة فيه
كما مر به الشارح فلا يرد ما اورد عليه فان قلت ليمر هذا ان يكون المتحرك الذي كان
بالفعل والمتحرك الذي لم بالفعل هو بيط بالفروقات قلنا انما يتصف المتحرك بالفعل حال الحركة
بالوسط بين ذلك الافراد وذلك الوسط بين مائة القوة ومحوضة الفعل والقدرة
الفرق رتي هو ان العلم لا يخل في تلك الاغراض والخصط في ما واما انه لا يخرج افرادها بالفعل وليس
فرداً ولا مبرهنات البرهان رتياً فحق في خلافه ثم قلنا نفس الشئ على ذلك وحذره
العرض وقال فيه حيث لما اولاً فلا نه ان اراد ان تلك الافراد الآتية في الاشياء مثلاً
بالقوة قبل ان ينالها المتحرك ويمر به موجوداً امان بالقوة ولا يذور فيه وان اراد
انما بالقوة حاله في المتحرك ايها وبيده به كما فيجوز ان انه بالفعل ولا يلزم تنافي الاتان

عارضة للماهية في نفس الامر فوجه ما حكم الشرع ان كان مرهوما واحدا متزججه المقام في الحق
الوجودي ويختص بالاضافة اليها فلا ان الوجود متزجج على هذا التقدير لا محالة شخصان فلو
وفى الحركة في الوجود لم يفرق بين شخصين شخص واحد اما ان يكون هذا قول فيه بحث اما اوله فلو ان
لان ان الحركة في متولة موقوف على ان يكون لتلك المتولة افراد موجودين في الخارج فانهم
اشبهوا الحركة في الوجود والوضع وهما من الاعراض النسبية وليس وجود الاعراض النسبية
فالحاجه هنا بل ربما اتفق التحقيق ان هذا الاعتبار لا يتحقق في نفس الامر ومنه الخارج
اما نيا فلا نالا ان لا يختص الوجود سوى ما هو بالاضافة الى الماهية لم لا يجوز ان يكون
الوجود في الخارج مثلا ان مخالف الشرع في الخارج ان اذا ثبت له دليل انما هو شرع الوجود
الطريق بين الوجودات وذلك لا ينافي لكونه له افرع تخالفة اعتبارية ولا يمكن ان يكون
بكونه لشخص واحد وجودا ان تخالفان اعتباريا ان لا بد من ذلك دليل قال بعض المتفكرين
لاشك ان شخصيات الوجودات شخصيات الوجود ولازمة فينتج بانها خارجة عن التقديرين
شيئ الشيء بانتهاء الوجود الشخصي فيكون ما حصله اما الوجود الاخر موجودا اخر في
الاول سواء كان حصول ذلك الوجود ان انتهاء الوجود الاول او بعد ولذلك حكموا
بانه لو اعيد ما زال عنه الوجود الاول فالوجود الثاني ان كان في الوجود الاول يكون
الوجود ثانيا موجودا اخر غير الاول واعرض عليه بان ما ذكره من ان شخصيات الوجودات شخصيات
الوجودات ولازمة لها غير بين ولا سبق اقول قد عرفنا ما اختار العرض ايضا غير بين
ولا بين على هذا المثال انما يتأكد بما ذكره العرض من ان الوجود معنى واحدا ما يختص
بالاضافة فقط الشخص انما يكون متعدد للضاف اليه بل يظهر بانه في تأمل ان ما ذكره العرض
اخص ما ذكره هذا المثال او هو انما اراد بقوله ويختص بالاضافة اليها ان يختص
بنفس الاضافة لا غير فهو الشئ الاول في كلام المثال واذا اراد ان يختص بنفس الاضافة او
ما لم يفرق الشئ الثاني في كلامه ولا يخفى ان ظاهر عبارة العرض هو الاول وقد علمت انه لو
لم يقع الفصاح المختص لم يتم الترتيب **لانه** ليس سري في الواجب ان لا يجوز ان يكون شئ
القطع مثلا من حيث انه معلوم وهو موجود في لا بد لغيره دليل وانما يتم ما ذكره القطع لم
الكلمة قطعا لا يقال لو كان شئ به الامكان القطع الغير الاول لحد او هو لاننا نتردد لان شئ
المفاد شرعية ذلك فلا يلزم ما ذكره بل نقول الام شر ولا بد لغيره دليل فان قيل
شرعية الام ليس كونه اذ اكا فانه كماله اذ اكا بل كونه اذ اكا كماله فيرجع الى
العدم فلنا شرعية كونه اذ اكا كماله الثاني وهو ان شئ في بطن بارعد في ذلك الامر
الشبهة

الشئ في الخارج شرعية اذ اكا كماله ايضا شرعاه لاشك ان يعرف الاتصال شرع
سواء اذ اكا اذ اكا كماله ثم الامم المرتب عليه شرع اخر غير بين لا يتك حاقا والحق
انهم ارادوا ان منشاء الشئ هو المعلوم فلا يرد هذا المقوم النقض وان ارادوا ان
ارادوا ان الشئ بالذات هو العدم وما عداه انما بوصف بالعرض حتى لا يكون بالحيثية
الاشبهة واحدة على صفة العدم بالذات وينبذ الميزم بالواسطة كما هو شأن الا
الاتصاف بالعرض فهو وارد فلم واعرض عليه بعد تعريف الحكم عن مواضعه اذ اكا بان
الام اذ اكا كماله الثاني كماله اذ اكا كماله واقعا كان اذ اكا كماله الامم الواقع في نفس
الامر وادراك الامور الواقعة في نفس الامر ليس مثال بالذات بل هو في الكالات كان
ما هو شرع بالذات هو اذ اكا كماله **القول** وانت تعلم ان هذا بعينه ما ذكرته واجبة
وثانيا ان اراد ان الامم شرع بالذات فليكن لك ما عرفت ولا يلزم من عدم انكار العدم
شرعية ان يكون شئ به دانية لاحتمال شئ به العرضية عنه وان اراد ان شرع العرض فلا
ينافي ذلك لما ذكرناه من ان الشئ بالذات هو العدم **القول** وانت جريبان ما ذكره خارج عن
قانون الوجبة لان ما ذكرته منع وسند الاحتمال بل في النافي ولا يلزم من دفع الميزم في عادة
مستمرة على مثله ذلك ثم في البين ان المراد احتماله شرع بالذات وما ذكره لا بد في الاحتمال على
ان من اتصف اعرف بان شئ به الامم ليست شئ به الامم المادية وما سنده الى اذ اكا كماله ما هو شأن
الاتصاف بالعرض ان لو تحقق الماد ولم يتحقق الادراك لم يتحقق هذه الشبهة بخلاف ما اذا
وفى ذوال الوجبة بد من القطع فان الشئ الذي لا رالة الحيوة حاصلة هناك فليس هذه
الصورة من قبل وصف القطع بالشئ لا سلامه اذ اكا كماله هيوة ههنا اشبهة زائدة على شئ به الثاني
فلا يكون شئ به بالعرض وفيصل المقام ما ذكرته من التفسير قال بعض المتفكرين على الشرع القديم
قد اشترى بين الناس ان الغير هو الوجود والشرع هو العدم وارادوا به تصور شئ به الغير والشرع
القديم شئ به الوجود والعدم كما لانه انما يأتى بعد تصور غير الغير والشرع كماله الآن
وما ارادوا في صورة الاستدلال من الامثلة المذكورة في الشرع ليس استدلال بل يتبين لظاهرها
وكانه جواب خال وهو ان لم قلتم ان ماهية الغير الوجود وماهية الشرع العدم ونحن نجد
الطلاق الشرعي الوجود فلا يكون الشريف صحيحا فاجابوا بان اطلاقه على الوجود ليس بالحيثية
بل بالعرض والاضافة ايضا بل يطلقون الغير والشرع على حصول كماله شئ وعلى عدم حصوله
له اذ اكا كماله فلو ان ارادوا بقولهم الوجود غير شئ في الحق الاول يكون معنى ذلك ان
الوجود وجودا محض فيقولوا القاعدة واد اعبروا في هذا المعنى في الموتر وارادوا به الغير

ذلك التبدل فان اطلاق التبدل على التبدل ان لا يكون هذا الكلام عاما لجميع الكثرة الوجود
لوجود وجود الواجب ووجود المعلوك السددة اليه بطريق الإيجاب كما هو مذهبهم مع
انه عام عنهم فالواكل وجوده في نفسه وان ارادوا المعنى الثاني يلزم ان لا يكون هذا الكلام
عاما لوجود الواجب انما هو اريد بالكي صفة مناسبة يحصل له وهوية او صفة كما يقال
لصفة نقصان مع انه يلزم على التبدل الاول ان يكون بعض الاعداد خيرا لكونه لا ينافي ما سببا
لما حصل له لئلا ينفذ ان الكمال لا الانسانية الخاصة للجوانات التي قلنا ان هذه الدعوى
ليست باقية كما انما كانت متينة فقولهم في هذا الصفة ليس بما ينبغي واعترض عليه بانهم
لم يريدوا بذلك تصور معنى لفظي لا في الواقع بل في الحقيقة فان معناه معلوم لهم وهو
بديهة ويصنفون له ما اشياء مخفوفة وبليغة فاشياء اخرى لم لا يفرقون بين ما بالذات
خروجي ما بالعرض خير ويطلقون الخير على كل واحد منهما والشر والعدم ذهبوا الى ان ما يطلق عليه
الخير فاما خير العرض والذات ما يطلقون الشر عليه فاما ان يدعوا ههنا ما بالذات والذات وهو
وجود شيء وما هو شر الذات هو عدم شيء وهذه الدعوى هي التي قلنا انتم بانها اقلية
وبانهم ما صحوا ببرهان نظير ذلك ان يطلق الخلق بالارادة على الفرس الذي يقيد به العجلة
ويطلق على العجلة ايضا فيقول ما يطلق عليه الخلق بالارادة ههنا فاما ان احداهما محمول
بالارادة بالذات وهو الفرس والثاني محمول بالارادة بالعرض العجلة ثم يدعي ان الخلق
بالارادة بالذات حيوان **قال** ما ذكره المصنف في حاشية مادة الاستحالة ان الفاعل كالحمار
حان حق او بمعنى ان شياء من لا يصلح لارادة ههنا جوابه اننا نلغى الفاعل معانيه واما
لاحتمال ان يكون له معنى اخر او لمع عدم صحة العامة التي ذكرها والعرض لم يأت بشيء وذلك
فالوجه ان يقال معنى الخير ما يشوقه الكل والاراد بالاشوق ما هو اعم من الشعور و
الطبيعي والشر ما ينافيه والدعوى هي ان الوجود لهذا المعنى والعدم شر ذلك المعنى ولم يتم
هذه الدعوى ببرهان بل يتوهم ببعض الامثلة فلو ان اقلية المتكلمين لا يقولون بالعرض
قال بعض المتكلمين على الشرح القديم كون ذلك في مصطلحات النجاشي لا يقتضي امتناع استعماله
القوم الاخر بل لا يوجب عدم استعماله فالتكليم القديم شحونه بمصطلحات النجاشي واما
المتكلمون فيقولون كثيرا ما في مقام عدم واعترض عليه بانهم لم يدعي الموضع ان المتكلمين
لا يقولون بالعرض بناء على انه في مصطلحات النجاشي حجاب ما ذكره هذا المفاضل بل ادعى
انهم لا يقولون بالموضوع اصلا كما هو الظاهر بعبارة **قال** لا مجال للذي الجواب **قال** ان ادعى
انهم لا يستعملون الموضوع اصلا فهو خير من النجاشي كما ذكره هذا العالم ان غاية ملا التبا ان يكون
مجازا

المعلقة

مجازا لانه ليس على اصطلاحهم وان ارادوا انهم لم يصطروا على الاول هذا اللفظ على هذا المعنى فهو
لا يلزم عدم استعمال **قال** الضدان عندهم معيان يتخيل اجتماعهما قبل ان ارادوا بذلك
استحالة الاجتماع مع امكان حصولهما في محل فاصد على ما هو الشارح فقد الوجود لا بد ان يكون
تصوله في محل يدور حصول الوجود فيه اي يدور كونه موجودا لكن ينبغي ان يوجد محل عليا
في حصول الوجود امتنع حصوله الوجود في محل فلا يكون له ضد فاعترضه الضدين على
التقدير المذكور امكان حصولهما في محل ما وان ارادوا به استحالة الاجتماع مطلقا لم اشك
للمار في اعتناء هذا المعنى وهم لا يقولون بذلك والظاهر ان مرادهم من الوجه الاول ولذلك
حكم المصنف ان الوجود لا امتداد **قال** المعنى باصطلاح المتكلمين ما يقال في المعنى والادري بما
ليس بمعنى هذا المعنى فلا يلزم في التقدير الاخير ان يكون له مع اضداد فم يفران مرادهم من الوجه
الاول كما قيل **قال** ويرد عليه ان هذه في اللغات اربعة ارباب الضد الاخر موضة فلا يرد
مناقضة هذه على المعنى نعم يرد ان الضد انما يستعمل في موضة لموضه الضد في حشية واحدة
والوجود لا يعرض العقولات في جميع الحشيات فخرقة انه لا يعرض للعدم في حيث هو
معلوم فان قيل كل محمول فهو موجود امل في الذهن او الخارج فلا يتوقف شيء من العقولات
بضاده اصلا والادب مع الضدان قلنا بعد تسليم ما ذكره عدم اتفاق العقولات في بعضها
لا يستلزم ان يكون له ضد لجواز ان يكون له ضد لا يكون عارضا لشيء ما فاما في ضده ما فيه
هنا ما في اللغات واعترض عليه بان حرف الكلام غير ظاهر الى معنى غير مفهوم ههنا ما يرد مع
الحل ايراد هذا المعنى سالم برهدين المحسنيين واما الحكم لجواز ان يكون له ضد لا يكون
عارضا لشيء فاما يستقيم لولم يميز الضدين امكان العرض محل والظلاله معتبره كما سبق
انما **قال** لا ينبغي ان اطلاق الضد على هذا المعنى شايخ في العرف كما يقولون الناصد للادري
نظيره لا محسني بل ذلك هو المعنى الغوي فان الضد في اللغة هو المانع في القوة وادخل على هذا
المعنى فيظهر هذه المقدمة وجه في الجملة وان اجه عليه النجاشي فلو ان ما اذا حمل على ظاهره فانه لا وجه
له امتداد لظهور ان القضاة انما يقتض عدم عرض احداهما لعارض الاخر لعدم وجود احداهما
لاخر وعرف الالام الى معنى محتمل لعل الابرار سلك سلوك بي المحسنيين ولا ينكر من مارس
التحصيل ولا ينبغي ان ما ذكرته في جواب السؤال منع وسند جواز ان يكون له ضد لا يعرض شيئا ما
ضد حقا وايراد النجاشي عليه بقوله انما يستقيم لولم يميز الضدين امكان عرضهما محل **قال** واستدل
على انك قد عرفت انه لم يظهر فيما سبق انه يميز الضدين امكان عرضهما محل **قال** واستدل
على اني التامل في اللغات اني ان يسد لي عليه بان الثالث لا يعرض لعارض مثله والوجود يعرض

بعضه راجع الى ربه
رئيسه

المجوز عن الوضوح في الواقع فلا يكون هناك لثبات بينهما بل هناك وحدة مرفقة واما الاتفاق
او حصوله بنزوه العقل فطابقة لكم الواقع ليس قبيل الصورة الذي الصورة كما حبه
وما ذكره من ان عارته ينادى على اعتبار مطابقة لكم الايجابيات التي تنسب الى الواقع
فقط فانما هو بعد زيادة قوله مثلا ولم يكن اوله في عبارته ذلك وعلى تقدير تلك الزيادة
يرد عليه ما اورد على الاتحاد ايضا وما ذكره من ان الحق يتحقق السلب في الايجاب في توجبه
العارة بالمثل على انك قد عرضت ان الاتحاد ما يولاه يوجد في الخارج فان الشيء يتحقق
السلب في الخارج بانقضاء وجود الاتحاد فيه لم صدق جميع السوابك **كاذبة** **قوله** معنى
النسبة الحقيقية لكم المقدمة الاولى قبل النسبة الحقيقية لكم المقدمة الاولى وما ذكره واما
بالتحقق فيكون الوضوح محولا فانه هو الذي لوحظ بينها وجوبه تعرف حالها حال
لكم بوجهه ليس هو هو ثم ادع فيخرج الثلاثة حلكونها طرفين واكتون المذكور معنى
حرف بينها اذ فانا ايجابا او سلبا لان النسبة بينها بقولهم تقول الادعاء بان النسبة
واقعة او بسببها كقول اذ الوجهه جده ان يثبت ذلك على النسبة المحيطة بينهما
معنى حرف غير مستقل طيف يعي معنى تقول الادعاء به فاعرف ذلك على ما بالناح غير تقول
الادعاء ان الامر الغير المستل لا بد له ذلك فذلك ايجابا بان الادعاء بان وجوده بدو الوجهه
منع ولا يعي الوجهه الى المعنى الغير المستل لذلك يثبت لكم عليه وبه لا استدعاء وكل واحد
منها الوجهه **قوله** لان ان الادعاء يقتضي الوجهه والاتساق اليه بالهات بل يقول الادعاء
بقتضي الاتساق بالبيع وهو الحاصل في النسبة المحيطة بتماما ولو اقتضى الوجه والاتساق
اليه بالاستقلال لم يتلق بالجميع ايضا فان الجموع لا تشمل على النسبة الغير المستقلة قبل
مستقل لذلك يثبت لكم على الجموع وبه كما يثبت لكم على النسبة فقط ان الوجدان يثبت
بان الادعاء بالذات هو النسبة الايجابية والسلبية فانها هي التي تفصل الدليل وينبذها
النسب فاشاع لكم على او بما لا يدل على عدم تقول الادعاء به **املا** **قوله** فيقولون
في الظاهر قلت المعاشي له منع قوله فيقولون المعنى في الخارج وانما لم كون هذا
التقدير المذكور محالا ان لو كان محالا جاز ان يكون نبوته على هذا التقدير في النوع الدر
لان المحال قد يستلزم نقيضه كما في تقدير عدم الزمان فانه يستلزم وجوده كما قد روي في نوعه
وانما اريد بالقوة الدرك ما يشتمل المبادئ العالية فلا شك في استحالة واعرض عليه بان
التقدير المذكور هو عدم القوة الدرك وعلى هذا التقدير يثبت ان يكون نبوته في القوة
للدرك بالفروع وما قبله من الاشكال اجاز ان يستلزم محالا اخر فذلك فيقال يكون الارز

بيننا

بيننا لا مطلقا ولا مصادق الشبهة من عدم كاذب في حال صادق لتقول ان كالا ان كان حقا
كان ناهقا كالحق في فوضحة صادق في الزمان هو انه لا يرتفع عن الوهم وان فوضحة
لانه على تقدير ارتفاعه يكون ثانيا واثنا هذا **قوله** ان هذا الغالب ان اجتماع
النقيضين مستلزم لارتفاعهما واثنا هو في القياس الجلية الدالة على استسلام الشيء تنفيه
كما لو قيل لو كان للزمان عدم سابق على وجوده اوله حق له لكان عدمه سابقا على وجوده
اوله حقا له بالزمان بناء على ان السبق الذي لاجتماع فيه السابق مع الاتقان لا يكون فيلزم هو
غير اجل الزمان الا بالزمان فيلزم تحقق الزمان على تقدير عدمه هف وقوائم في ابطال الخلاف
لحقن الخلاف بمعنى عدم اللاه لكان الخلاف الذي هو بين الدعيين ان يوفى الخلاف بين الدعيين
واذا كان كذلك كان امر وجود اضم بين خلاف هف ولم يثبت ذلك لبراهين تنافي الابدان
فان جميع يرجع الى ان تنافي الابدان يستلزم ما هيته هذا القائل ايرى ان يبطل جميع هذا
البراهين بل القياس للخطي وبين ان يرجع عما ذكره ههنا وما ذكره من انه على هذا التقدير يثبت
ان يكون نبوته في القوة الدرك شدة بان يقال على تقدير عدم الزمان يثبت ان يكون عدمه
سابقا عليه بالزمان على تقدير لا تنافي الابدان يثبت ان يكون متناهية وقس ذلك حال
سائر الاقضية التي نظيرها وقوله ان المحال لا يكون محالا ام لم يلغ الارز بينهما بينا لا
مطلقا عبارة محتملة محتملة لان انما كان الارز بين المحالين بينا كاستلزامه لا محالة
والمطابق بالمقصود ان يقال انما يمكن العائدة بينهما وبين ذلك ايضا فمثل الجواب
العائدة بين التناهي واللاتناهي وبين انقضاء الزمان ووجوده نسبة ومع ذلك بل البرهان
على الاستسلام وقس عليه حال النظر قوله والاتساق الشبهة من عدم كاذب في حال صادق
غير علم ان الذي يثبت انه لا يثبت رجوعه استلزام المحال تنقيضه ان لا يصدق الشبهة في الركبة من
مقدم كاذب في حال صادق ليجوز ان يكون بين ذلك المقدم والتالي علاقة لزم لتقول ان
كان نبوتنا كانه حارا في العجز الثاني في المثال المذكور كاذب على المقدم وقد جعله العرض
صادقا والمثال الصحيح ما ذكرناه ومن البين ان القوم يتنوا بالبرهان المذكور ان عدم الزمان
بعد وجوده او قبله مستلزم لوجوده كما ظهر من البرهان المذكور لان الفهم بان لا يمكن
ارتفاعه من الوهم واثنا هذا قد ذكره وكيف يدل البرهان المذكور على ما ذكره **قوله** لان كل واحد
من العقلاء اه قلت عليه في المعاشي هذا الكلام فقول ان يقال كون الشاراليه باقيا جوهرا
محتملا لان كل واحد من العقلاء بشر اليه ما ما مع انه لم يقو له الجوهر اذ اصله مع انه لم
نبوته كما هو في الكهين او يقال كون الزمان مقداره حركة الفلك باطل لان كل واحد

الاولى وذلك حكم المقدمة الثانية مستلزم ثبوت موضوع هذه القضية الذي هو الثبوت
الثاني للثبوت الاول حكم المقدمة الاولى فليكن ان يكون الثبوت الثاني ثابتا بحكم المقدمة الثانية
وهذا يظهر ان النسبة في الثبوتات الثانية في الغرض لا بد من ثبوت كل الثبوتات لما هو
سابق عليه واعرض عليه اما الاول فلا بد ان يكون في المقدمة وهي ان الجواب حكم ثبوت المحمول للموضوع
ان يكون الحكم بثبوت الثابت لثبوت الثبوت يقتضي هذا الحكم رابطة بين موضوع هذه القضية
وهو الالف ومحمولها وهو الثابت لموضوعها كاحسبه ومن اراد ان يثبت انه موضوع فلا بد
ان يبين بامر حقيقي كاشف عن الشارح حيث لا يشك ثبوته والاشتباه وهذا الغايل قد حسب
المقدمة الاولى في ثبوت ثبوت الثبوت موضوعا وحذف الاستدلال على ذلك في توضيحه و
استدلال المقدمة الاولى ولما ثانيا فلا بد ان الظاهر عبارة الشارح ان جميع ضيق ثبوته في قوله
ان ثبت اليه لثبوت ثبوته هو الالف كما هو الشارح منه لالها كاحسبه فان ثبوت الباء ثابت
للمقدمة الثانية لاجرية ولو كان مراد ذلك لاستغنى عن قوله ولا ينبغي وبانتقائه ينبغي ان يرب
قال انه اذا ثبت الباء لثبوت ثبوت الالف والاشتباه وبانتقائه لم يكن الالف ثابتا لا الحق عند
جمهور المتأخرين وان معنى الثابت الالف الثبوت على هذا يتوجه مع ثبوت الثبوت بان يقال لو ثبت
الالف لالاف ثابته ولا بد ان يكون ثبوته ثابتا قوله ولا ينبغي وبانتقائه ينبغي ان يرب
قلنا نحن وانما لم يكن ذلك ان لو كان مناط صدق الحكم ايجابا قيام مبداء المحمول للموضوع بالفضل و
ليس لذلك لا لغيره فربما يجوز ان يصدق زيدنا وعلما بذاته ولا يكون الإنسانية و
العلم ثابتين له فلم يجوز ان يصدق ان ثبت له لا يكون الثبوت ثانيا **قال** ليس معنى الجملة
الى المقدمة الاولى ان تلك المقدمة وحدها كافية وكيف يتوهم ان مقدمة واحدة تنتج مطلوبة
وانما بعد التفصيل في التوضيح لظهوره في عبارة الشارح فالغرض من التوضيح ضبط الدليل بحيث
ا يكون الحق في المدعتان المذكورتان وما هو هو من الظاهر جميع ثبوته الى الالف غير مستلزم كيف
وقد تقرر ان دعوى الغير لا اقرب اليها والباء هي ان قوله فان ثبوت الباء ثابت للمقدمة
الا الثانية فلو كان مراد ذلك لاستغنى عن قوله ولا ينبغي وبانتقائه ينبغي ان يرب قلنا هذا
بالحقيقة تفصيل الادراك لابطال المطلوب بالمقدمة الثانية كما لا يخفى ان محمله ان ثبوت شيء لشيء مرة
ثبوت الثبوت له فلو لم يكن الباء ثابتا لم يثبت الالف انم المنع الذي ورد له ان على قوله والاف
ينبغي وبانتقائه ينبغي ان يرب غير موجبه لان حكم الشارح على تقدير صدق المدعتين وعلى هذا
التقدير يجوز معنى القضية الموجبة ثبوت المحمول للموضوع فاذا ثبت الباء كان معناه حكم المقدمة
الثانية كمالا ولا يثبت لثبوت حكم المقدمة الثانية ان ثانيا في نفسه قال الحارثي في الجواب

عز ذلك

عز ذلك المقدمة الاولى بحكم ان الالف الذي هو المحمول في القضية موضوع الجواب حتى يكون مقتضى
حكمه مثبتا له اي محمولا عليه بانه ثابت قلنا انما يريد اثباته ثابت فلا بد من الاستدانة بامر اخر
كما هو في الالف ثانيا ليس مقتضى المقدمة الاولى بل هو مقتضى ما اشترط اليه ويتوجه عليه
المنع المذكور **قال** ان اريد انه لا يدخل المقدمة الاولى **قال** في السند وان اراد انه
لا يكفي فيه المقدمة الاولى قلنا ينافي اثباته علما ان الالف في النفي لا يستلزم ان لا يكون
للعرفية مدخل وذلك فلا على ان الغرض من ثبوت معنى الاجاب هو الحكم بثبوت المحمول للموضوع
وذلك يقتضي ان يصدق الحكم على المحمول بالثبوت سواء كان الثبوت العيني الاجاب رابطة
فانه اذا جعل المعنى الرابطة الا يرى انه اذا صدق كان زيد قايما فلا بد ان يصدق زيد كاي
قايما فليكن الثبوت رابطة ومحمولا لا يوثق في القضية صدقا ولا ذلك فالرابط الفصل ١١
المتأخرين اذا جعله جملة القضية محمولا صا جميع القضايا ضرورة فقرانه على تقدير تسليم
المقدمة الاولى لا يتوجه المنع المذكور **قال** بل لو كان لم يكن في مقدمه ذلك اه قيل قد مر ما في من
الغالطة فلا ينبغي **قال** قد مر في محله من الغالطة والتشويش فلا ينبغي ثم قيل لا يدخل
فيه على ان الشارح قد ادعى انه لو صححت هاتان المدعتان لزم من محورها بطلان المقدمة
الاولى وبيته بان صحتهما مستلزم للنسبة المسعرة وغاية ما لزم من هذا البيان على تقدير صحته
ان يكون فيما ذلك ولا يدرك بطلان المقدمة الاولى بمضمونها كما هو الذي **قال** وانما خص
البطلان بالمقدمة الاولى لان المقدمة الثانية بدعية عند المتأخرين وينبغي ان يصحح صاحب الفيل
والمتأخرين يستعملونها حيث لا يجرى في الخصم الذي سلكه فلا يكون الحكم ناشئا
فتبين ان يكون المقدمة الاولى ثم هي صادقة وهي انه اذا ظهر الحكم في المدعتين فيلزم
الزام الخصم بطلان كونهما نظرا الى تسليم المقدمة الاخرى ثانيا هذا لما كان مجموع الحكم
المدعتين مستلزما للحلف والثانية سالمة عند لم فليكن بطلان الاولى او يقال الاولى سالمة
عند لم فليكن بطلان الثانية ويكفي ان يقتصر على انهما من حيث الجموع خلا ولا حجة في شيء من
ذلك ولعله انما خصه اوله بالاولى لان الحكم الذي فيها اظهر عنده ثم اشار اخصا الى
تخصيص المقدمة الثانية **قال** ولا يخلص الا بالثبوت اه في الحواشي على الوجهين
لا يتحقق النسبة الخارجية التي قال آتيناها معبرة في الخبر لا بنفسها ولا بما ينتج تلك
النسبة منه ثم لا يخفى ان ثبوت شيء لا حجة في وجه فرض بل انتساب شيء اليه باي
وجه كان يستلزم ثبوت ذلك الامر فان انتساب الشيء الى العدم المطلق محال ضرورة
ان العدم المطلق ليس هو ولا شيئا بالضرورة فلا يجري شيء من الوجهين نفعاً عنهم

لو نزل في تقدم هذا الثبوت لم يصدق الجواب عليه او ثبوته له بعد كذا لا يفتق
له بهذا العرض وهو المتعلق بالاشكال الذي يستعبد به في عبارته شيء لان كل في
الوجهين التزام لفساد احد المتدين فليس فيها اختلاف الايراد المذكور الذي فلقه
المتقدم في صحة المتدين لا استلزامها لفساد الاو في بل فيها تسليم لذلك الايراد فيجمل
تكملة على انه لا يخلص عن رفق الشبهة في الامور المعينة الا بذلك وهي موضع في تمام السواد
واعترض عليه بان الامانة على الوجهين لا يمتنع النسبة الخارجية التي والامانة الخارجية
فان النسبة الخارجية لا يخلص في ثبوت امر لا ككون الثبوت عرضا تابا بل لا حتى يلزم من اشارة
الثبوت المذكور ان لا يمتنع النسبة الخارجية فلم لا يجوز ان يكون بين الطرفين في
نفس الامانة او نسبة حالية لا يكون عرضا وان يكون هذا هو الاو بالنسبة الخارجية
واما ثانيا فلا في الخارج فلا يدار بمقتضى القول بمقتضى وهو بين
ان صدق ما استلزم لامور مخطورة ثم قال لا يخلص الا بتفريق في احد المتدينين ولا
ان اراد ان بعد هذا التقيد لا يلزم منها شيء من هذه الفاسد ولا يمتنع في ذلك
ان يلزم بعض هذه الفاسد من دليل آخر كما اشار الله هذا القائل بقوله لا يخفى ان
ثبوت شيء لا يخفى على اي وجه فرض بل انتساب شيء اليه باي وجه كان يستلزم ثبوت ذلك
الامر فلا يفرق قوله ولا يبدى شيء من الوجهين نفعنا على انتساب شيء اليه ان الثبوت يعني
للحق في ثبوت القضية المكنة وهي غير مستلزم لوجود الموضوع واما ثانيا فلا ان المراد
بالمخلص هو التخلص من الفاسد المرتبة على المتدينين وهو تحصيل التثبت المذكور
لا التخلص من الفاسد في صحة المتدينين ليوصله عليه ان التثبت المذكور لا يحصل عن
المتقدم في **الاول** من البين انه اذا حقق اقتضاء ثبوت التثبت لا يثبت الا في قولها لم
يلزم ثبوت الموضوع في القضية الموجبة فلا يمتنع النسبة الخارجية لا بظاهرها ولا بايزم
هيمنة وهو الموضوع كما اشار اليه في الحاشية السابقة فلا يمتنع هناك لان
الذهنية والخارجية ولا يتصور رها المطابقة فيبقى هذا المذهب ورواه ويجوز
ان يكون بين الطرفين نسبة لا يكون عرضا في خطا في اما اولها فلا النسبة عرض
بالضرورة فليكن يعقل نسبة لا يكون عرضا واما ما ساء فلا انه كمن تلك السه
عرضا ما لم يوضع وقد مر ان المسمى لوجود الموضوع المستلزم هو سوا الاعراض
لما لا يعرف فلا يلزم سوا الموضوع فلا يمتنع السه الخارجية فلا يتصور المطابقة
فلا يلزم ان يتصف تلك القضية بالصدق وهذا هو الذي ذكره الخارج انما فلا يمتنع
جميع

جميع الفاسد المذكورات وما ذكرناه من قولنا ولا يخفى ان بيان لفساد ما جعله فلهذا فان فلقه
ان صدق السالبة للظنة ايضا يمتنع وجود الموضوع فلا يمتنع ثبوت الايمان لها وليس بنا
لبيان ذلك المذهب ولا يمتنع بل يبقا المذهب المذكور مستند الى ما ذكره بعينه وهو انتفاء النسبة
الخارجية على انه لو فرض ان بقاء المذهب مستند الى دليل اخر وما ذكره العلاء من ان الحجة العقلية المكنة
المذكور سواء اثبت بقاء المذهب او بدليل اخر وما ذكره العلاء من ان الحجة العقلية المكنة
لا يستلزم وجود الموضوع ساقط فان الموضوع فيمكن ان يكون موجودا حال الحكم ان
الايمان بالسبب كان في اقتضاء وجود الموضوع حال الحكم كما حقق في موضعه على ان
موضوع القضية المكنة لما كان متصفا بالامكان دايما كالحالة لا يتغير وجود موضوعها
دايما بما على ان الوجبة المكنة مستلزم الداية التي نحوها الامكان في الخارج في العلم في اويل
هذه الحواشي بان الامكان والاشياء والوجود ليس جاف في الوجود ثم ذكره من ان المكنة لا
تستدعي وجود الموضوع وما ذكره من تحصيل المراد بالمتعلق ليس شيء لان الشارحة تميم ويقيد على
فرض ان يكون ذلك يكون ما ذكرناه على بقاء المذهب والاشياء في المقدمة الاولى **قال** او باقل
ان معنى الاجابات قبل ما اشارنا له من هذه الدلائل ان كان معنى الايمان ما صدق عليه الموضوع
هو ما صدق عليه الحق من الاجابات كما بان في ما قبله مما هو خلاف ما اذا كان معناه ما صدق عليه
الموضوع مفهوم الحق ولذلك نفى الثبوت عنها على التحديد الاول ومن الثاني وهو ان الاجابات
للحق مطلقا سواء اراد بالحق مفهومه كما هو المتعارف او ما صدق عليه هذا الحكم بانها الطرفين
بما هو مبني على اعتقاده فلا في كيف يصح الحكم بانها زيد مع مثل الناطق وقد ذكر العلامة الجرجاني
في حواشيه على شرح المطالع ان الشيء غير معين في معنى الناطق مثلا والامكان العرض العام داخلا
في الفصل فاذا اعترض المشتق ما صدق عليه الشيء انقلابا في الامكان للناظر ضرورة فان الشيء
الذي له الفعل هو الانسان وثبوت الشيء لنفسه من قولي فذكر الشيء في تفسير المشتقات كان ما
ينسب اليه الحدث خارجا عن معناها فلا يكون معناه الناطق سوى النطق والنسبة المفصولة من البين
انه يصح الحكم بانها ما مع زيد قلت لان ما اذا كان كالم يكن الشيء معناه المشتقات كان ما نسب
اليه الحدث خارجا عن معناها ولم لا يجوز ان يكون معناه ما هو ملحوظا سلق الحدث به
لا وجه له لمفهوم الشيء وتناظره في الامور العامة حتى يلزم ان يدخل عرض العام في الفصل حتى
لخص صوابه وان هذا المفهوم حتى انقلابا في الامكان للناظر ضرورة ويرد ايضا انها
غير مفهومة في المشتقات وبغضلة ذلك تفسير مشتقات المشتقة بايدل على ذاتهم باعتبار معنى
مقتضى فان الذات المعبر عنها في معناها لما كانت مبرمة لا تكون مأخوذة بوجود عام ولا بوجود خاص

بل اخذناه فيه باعتبار المعنى العيني الذي هو الحدث به كما يفهم عنه قولهم باعتبار معنى معين
ليس المراد ان يتعلق الحدث به بالفعل وهذا قبل باعتبار معنى معين ولم يتعلّق بالمعنى العيني
به فاخذ معناه امر محتمل ان يفصل العقل الى ذلك والنسبة بين هذا المعنى وبين ما يتعلق
به الحدث بالفعل عموم فوجه لتحقّق هذا بوجه في الوجود والعالم لا يعلم تعلق به وقصته
بدون هذا في العلم التعلق به السرعة فله قائل وان تعلق به السرعة لكنه ليس سريع واجتماعهما في
مثل الخلق ثم العقل اذا اراد ان يعبر عن الامور المتطورة في هذا العلم فله ان يعبر عن كل
منها بلفظ عام يتوسل الى ارقام مثل الشيء او ما هو يعبر عن الذات البهية المنظمة به و
ينسب اليه الحدث فذلك الامر العام هو هنا الفروع عند التفرقة منسلا لا انطوائه في الجمل
واذا كان ما نسب اليه الحدث مأخوذا في معنى الناطق في الحكم بالحادثة مع زيد **فلا** وحدث
عليه في هذا العلم سابقا حيث لم يكن بعد شتلا في هذا الطويل الثاني في التحصيل انه لا يخفى ان
يكون ذلك الامر العبر اعم مما يصدق عليه الشئ او ما ياله وهو الاول بل هو ما هو
هو في الحد والاول ان كان لا ذلك اعم عرضيا والحدوث الثاني ان كان ذاتيا وفي الثانية ان
فيه مفهوم ذلك الساوي لم الحدوث الاول وما يصدق عليه لم الثانية فاجاب عنه بقوله
فيه في الاول فلا ان الذات في الشئ المذكور ولو كانت مأخوذة لم مفهوم مخصوص يستقيم
ان يقال انه اعم من شئ اخر او ساو له اما اذا كان اخذها مبهمة لا لم مفهوم مخصوص فلا يستقيم
نسبها الى مفهوم اخر بالعموم والمفهوم في المساواة نعم اذا حدث باعتبار المعنى الحق يتحصل
مع مفهوم مخصوص يستقيم نسبة الى مفهوم اخر لكن هذا المفهوم المتحصل انفس مفهوم الشئ
لا مفهوم اخر واما ما قلنا في رقم الحدوث الاول وهو خود العرف العام في الفصل
على تقدير كون ذلك العبر اعم مما يصدق عليه الشئ مع فروع انه ما هو اعم مما يصدق عليه
الناطق مثلا لا يلزم ان يكون عرضيا عاما للناطق ولذا احتل الحدوث الاول على تقدير تساوي
المعنى المذكور مع ما يصدق عليه الشئ لان المساوي لما يصدق عليه الناطق لا يكون
عرضيا عاما **فلا** من المكن ان الامر لا يكون في شئ لا بد ان يكون له محصل بوجه ما فان ما لا
يكون له خصوصية اصلا لا يكون مطوما فلا يكون معتبرا في مفهوم من المفومات كالحقيقة الشئ
وغيره في بحث شئ حيث جعل كونه موجودا صوغا للحدوث والزمان والنسبة الى فاعل مبرم
لعدم دخول الثابت في مفهومه بناء على ان كل ما يدخل في مفهوم من المفومات لا يكون مبرما فان
كل شئ في الاشياء ذهنا كان او خارجا فله في ذاته خصوصية وانما ذلك ما كان في غير ملتفت
اليها فلزم معنى في الحادّة مأخوذا ومعتبرا في مفهوم من المفومات على وجه لا الذات في معنى الشئ

اصلا

اصلا بوجه في الوجود كما ان الفاعل لا يكون له خصوصية اصلا حتى لا يكون منه وبين المفومات
نسبة بوجه ما في النسبة المحسوسة واما في العقل والتحقيق انه لا يغير في مثل بيني وبين
تفصيله والحدوث الاول هو خود العرض في الفصل سواء كان عرضيا عاما او خاصا
وما هو اعم من الناطق يكون عرضيا عاما بالنسبة اليه بناء على ما تقر عند فهم من ان الفصل
لا يختص بظهور الحد في كلامه وانما ما يناسب مقصوده ان يقول لا يلزم عرضيا لما صدق عليه انما
الناطق ثم لا يخفى انه اذا كان ذاتيا لما صدق عليه يلزم الحدوث الثاني والمساوي لما صدق عليه
الناطق اما ان يكون عرضيا له فيلزم الحدوث الاول فان الحدوث هو خود العرض في الفصل
ان كان خاصة كما قرأنا ان يكون ذاتيا له فيلزم الحدوث الثاني فلا يلزم من الحدوثين ثم اوردت عليه
انه لا يخفى اما ان يكون معنى الشئ هو العذر الباعث فتساو هو ما يفهم منه اذا قرئت بالموصوف
مثلا قولك زيد يوصف بطريق الموصوف الباعث مع البعوث طويلا بوجه ما هو الاول كما
لا يصح تحليله الى الامور الثلاثة فان الموصوف في النسبة خارجا عن هذه التقدير وفي الثانية
لا يكون الشئ حيث يتعلق الحدث به اذ ذلك المعلق لا انما يحصل تلك النسبة لاجله واجابة
بأنه اذا كان معنى الشئ هو العذر الباعث ففقط ولا يتم ان الموصوف في النسبة خارجا وانما
يلزم ذلك لو كان معنى الشئ في الموصوف في الحدث ويعبر في اجراءه عليه اتفاقية به كاحسبه
وليس كذلك ان لو كان كذلك لم يعبر في جعل الكتابة لزيد ولا في جعل الكاتب الذي جعله فاعله هو هو عليه
ولما هي ما ذهبوا اليه في الاوصاف قبل العلم بها اختاروا ان الاخبار بعد العلم بها اوصاف وزمانه
يعبر في التفرقة لفظ الذي بين الصفة والموصوف كان يقال زيد الذي هو الكاتب لا ما بين في الشئ
حالا قرأته بالموصوف وما يفهم منه في غير ذلك تلك الحالة معنى واحد منطوقه ان مبهمة حسب اختياره
واجابة على الموصوف يدل على الخفاء مع ان الذات بينهم المعنوية باعتبار المعنى العيني لا بطريق الادّ
وحله عليه يدل على الخفاء بطريق الادّ **فلا** في البين انه اذا كان الموصوف والصفة داخلين
في معنى الشئ لم يكن معناه العذر الباعث فقط فان العذر الباعث هو الصفة لا مجموع الصفة والوصف
والنسبة في الجوابه اختار ان معناه العذر الباعث فقط مع ذلك زعم دخول الموصوف في النسبة فيه
وهذا الاختلاف في زعم انه انما يلزم ذلك لو كان معنى الشئ في الحدث كاحسبه وليست شري في
اين في هذا الحساب مع تفرقة بتبديل العذر الباعث بوسيلة في قولك زيد يوصف بطريق
الوصف وليس يتوهم مع هذا التفرقة ان العالم حينئذ العذر الباعث هو في الحدث ويعلم في
اجابة على الموصوف اتفاقية به مع ان المعنى الذي مثله لا يتصف الموصوف به بل هو ما يجري
اجزاء الشئ في العنوت في الحدث لا يصير نفا للحقة وهذا امر عظمه اعلم العربية ايضا كما

نصر عليه سبويه وغيره من ان اسم العي لا يجوز تحريكه على الجثة وفي الجوز عليه عدة هذا
 التي تراه يدعى موى نقيه بل ظاهر الاختلاف مع جرد ليلته يجعل نفسه مانعا وبصرفه
 المحذورات التي تجبه على تلك الدعوى بحوته ضعيف ومخيفه مثل ما عرفت حاله والحق كما
 اشناه اليه اى سابقا ان معنى الشئ عليه هو العذر الباعث فقط مثل ما عرفت وسياه
 سفيد ولا يعطيه الذات أصلا لا بالوجه العام ولا بالوجه الخاص ولو اعترض في الشئ مثلا
 او يلجى في جواهر الامور العامة ثم فاجرانه عليه التكرار كما في قولك الشئ الناقص وايضا كان
 معنى قولك الجوان الناقص شتما على العرض العام فلا يكون بعض الذاتيات والجملة ثم دخولها
 في الفصل وان اعترض في الوجه العام كان اجازة عليك الخاص التكرار مثلا اذا اعترض في ذلك
 مثلا كان قولك الانسان الضابط شتما على التكرار لما قولك انه يلزم انقلاب مادة الانسان
 الى الضرورة لما فيه من الشائفة فحينئذ يكون الانسان انسانا متلا فوري لا يكون كقول الانسان
 انسانا كما تافاته على لا فوري اذ العلية ليس مرمى الشئ في الاصل في الانسان القيد به
 فوري ايضا وادام يعبر فيه الذات بى وجه يتصور لا يكون الذات اخلافيه اصلا وما ذكرنا
 في ان الوصف موضوع بالذات مهم غير مطوم الا باعتبار هذا المعنى يعني انه موضوع للموضوع
 للذات المهم اعني العذر الباعث فقط وانما قالوا انه موضوع بالذات مهم غير مطوم باعتبار معنى
 معين بناء على ان الذات مطومة بهذا الوجه وللوضوع له هو بالذات باعتبار هذا المعنى كما
 يقولون الشئ لا يعلم بوجهه وليس العلوم في الحقيقة الا الوجه فمعنا ايضا اطلقوا ان
 الموضوع له هو الذات باعتبار هذا المعنى الذي هو الذات باعتبار هذا المعنى الذي هو وجه
 والموضوع له الحقيقة هو الوجه كما ان المقوم بالحقيقة هو الوجه وتوضيح المقام ان
 المظهر من اعيان العقل بدعيه بانها مستقلة في الوجود وليس بالذات اخرى يتحد معها كالجواهر
 من النفس والبدن وامثالها ومن اعيان العقل بدعيه بانها لا توجد الا تابعة لمقابله اخرى
 متحد معها كالا سود والابيض فان العقل يلزم به لا يوجد الا بانها شئ اخر يتحد معها بوجه
 في الوجود مثلا كالشئ مثلا ومنها ما يلزم بالبرهان عدم استقلالها والاستقلالها ومعنى الشئ
 في قبيل الاول ولذلك قد يتوهم ان الذات معبره فيه وليس كذلك بل انما هو يعبر عنه الذات بالذات
 للعقلية كما اشناه اليه ولذلك تفصيل اخر معنى عليه في تعليلها **فان** ولان الذات ثابتة
 في الاول الخ قال بعض الافاضل انها ثابتة في عدم عديم ان لا يحتاج الى مؤثر في عديم
 بناء على ان القوة الحاجة عند المتكلمين اما الحدوث فمجرد او مع الامكان فلا يكون الذات
 في لاش العدم اذ المستغنى عن المؤثر لا يكون له الجرم فظهر ما ذكرنا ان الكلام في ان في

تقرير

في تقرير الشارح بل يغوز ذكر اثبات العدم اذ يكون كفى ان يقال هو ان العدم ثابتا لم يكن
 ثابتا ولا تارة حق ان يقال ان وجوده انما هو فاعرف من عليه ان الشئ بعد ما فسر به في المقطع
 وفي المعنى لا يقتضي عدم كفاية المتكلمين ان كفاية ظاهرة غاية الامكان هذا الفاضل قد
 ضم الى الحذف المذكور وهو انتفاء الذات خلقا اخر وهو انتفاء العدم ولعمري ان المعنى
 فيكون صحة اليه زايلا مستغنى عنه وهو انك المراد بالوجود هنا **ان** لا يتم بعد هذا التفسير
 لجمل اللفظ ولا بعده في المعنى فان انتفاء الذات اثر على هذا الوجه مستندا الى اثبات العدم فانه
 مناقية لازمة الاثر عديم ولا يتم ان كفايته ظاهرة لان الاستثناء في المؤثر انما هو لان
 العاقل عديم قادر والعدم لا مؤثر في الاثر فلا بد من ذكر اثبات العدم لسلتم انتفاء الاثر
 اذ لو لم يكن انتفاء بناء على ان مكان اسناد الاثر عديم في الوجه هو الشئ هو الشئ
 ومثاله القول بالاستثناء في ان الشئ في العدم بناء على ان الشئ مطلقا وليس كذلك بل
 الشئ ان لا يولد تاثير العدم في عديم ولا يتم ان هذا الفاضل ضم الى انتفاء الاثر خلقا اخر
 هو انتفاء العدم في مقتضى انتفاء الاثر في الشئ في العدم ولا يتم ان لو لم يكن المعنى ان
 لو اريد بالضم الى الشئ له فقد علمت ان المؤثر له واجبات اثبات انتفاء الاثر وان اريد
 به اذ نه جله محذور لغز فقد علم انه ليس كذلك بل هو وسيلة الى انتفاء الاثر على انه لا يكون
 اثبات العدم زايلا مستغنى عنه بل يكون فوق دليل اخر في التبيين انه لا يقدح في مثل هذه الصور
 انه لغز زايلا مستغنى عنه واثبات الحالات المتعددة على تقدير بعض المطلوب ليس لغز في
 شئ من الازاهب التي مذهب العرض وهو في الازاهب العقلية ثم انه ذكر في الحاشية انه كان
 ان يقال ذكر اثبات العدم السجل على الزم الخضم فانه اشبع وافرجه وظهر في خلافا قد علم
 اعرف من عليه انه ليس بعبارة ذلك الشارح ذكر اثبات العدم فليست يستقيم ان ذكر اثباتها
 السجل ولا يتم ان انتفاء العدم اظهر في خلافا قد علم من انتفاء ما تاثيره **ان** لا يلحق
 المحذور الذي هو على تقرير الشارح وهو ان يلزم اثبات العدم في عبارة المتن لغز و
 الجواب عنه انه انما يكون لغزا لو لم يكن فيه فايده ويجوز ان يكون اراده لغز في السجل
 فظهر ان شأ هذا اليراد صورة ومادة اما الاول فلا منع في مقابلة الشئ واما الثاني فلا
 الوجوه لا يتوقف على ثبوتها منه من قولنا عبارة الشارح واما اسماء العدم اظهر في شئ
 فقط لانه نفي لما ذهبوا اليه من جواهر اثبات العدم وانهم عن العدم عديم في ذلك في
 غاية الشناعة **قوله** ويعبر عنه لال في هذا اراداه في ذلك ان تقرير الاستدلال
 هذا في الواقع النسبة بدو الوجود لم يكن العدم ثابتة اذ لو ثبتت ثابتا بها اما

نفس الذات فلو كانت اذ الفاعل كاذب اليه المحذور وذلك بطريق هذا التقدير لان قيل
او انما في الذات بالوجود بان يجهل الوجود حاملا فيه عارضا كما ان الصباغ يجهل
اللون في نفسه مثلا وذلك انهم يحالوا من امتناع عرض الوجود للماهية في نفس الامر وتغير
على هذا الوجه احسن تقرير الشرا ما اوله فلا نه او قل بان الثابت حيث لم يتغير هو ثابت
القدرة في الوجود نفسه على ان ذلك غير محمول واما ثانيا فلنقول ما ذكرته في الجواب عنه لانه
ان منع عرض الوجود للماهية في نفس الامر لا يكون الوجود وصفه له من شئ منها اذ التأثير في الامر
الواقعي في نفس الامر ضرورة واتفاقا واما اذ لم يتحقق النسبة بدور الوجود فيجوز ان يكون
الوجود اما اثر عا في عارضها كما مر را او يكون اثر القدرة في الماهية التي هي مهيأ
للوجود حتى يكون اثر الفاعل مثلا هو السواد الذي هو نفس الوجود ولا وجود واتفاقا
بالوجود ولا حجية اتصافه به لكن العقل ينسب السواد الى الفاعل في حيث انه موجود لا في حيث
انه سواد مثلا فيقول هو موجود في الفاعل ولا يقول هو سواد منه او عرض منه
القول لان ان الرصيد المذكور خارج الجوز ان يكون التأثير في الذات باعتبار الاتصاف بالوجود
او الاتصاف مع الوجود او هو ما شئت من بين سقنا ان الرصيد خارج فلا نم امتناع التأثير
فما كانت في حيث الوجود ولا نم ان التأثير في الاتصاف بالوجود يستلزم ان يجهل الوجود حاملا
في الماهية كما في صورة الصباغ واللون لا يجوز ان يكون التأثير في الاتصاف بمعنى انه يجهل
حيث يتبرع العقل لانه ذلك الوصف لا يعتد به ولا نم انه يمنع عرض الوجود في عيان
النشأ عن كمال الموافقة مع الحق وان سلم انه غير محمول فان النقص لا يطل الا في حق
المحملة في بادى الرأي وان كانت غير واقعة في وظائف الشرح ولا نم امتناع عرض الوجود
للماهية في نفس الامر كما مر ولا نم ان ليس للماهية حجية الاتصاف به ايض فان الولاية حكمة
بان السواد الوجودي بحيث اذا توجه اليه العقل انتزع عنه صفة الوجود ويجهل وصفه
كما يتبرع لمعونة الوهم الاغناء عن الخط ويصف به بل كما يتبرع السواد الوجودي في الجسم الاسود
ويصف به ويكون السواد موجودا في الخارج دون الاغناء والوجود لا يتغير في الاتصاف
بما ليس في الامر فان الاتصاف الواقعي انما يستلزم وجود الوصف في نفس الامر لا في الخارج كما مر
فلا نم الفرق بين ما اذا كان للماهيات ثبوت في الوجود وبين ما اذا لم يكن لها ذلك
الثبوت حيث علم بانه في التقدير الاول لا يجوز ان يكون الوجود اما اثر عا في عارضها
التقدير الثاني كون التأثير في الماهية التي هي عين الوجود ولا يجوز في التقدير الاول ان لا يجوز
في تقدير ثبوت الماهية ان يكون اثر الفاعل هو السواد الذي هو نفس الوجود كما في التقدير الاول
فان

فان الحق ذهب الى ان الموصوف متميز عن وارضه في الوجود فانا سبيل هذا العارض لعارض
آخر ان الحد مع العارض الا في واحد مع العارض التلازم بمول الماهية وان كانت
ثابتة في نفس الامر حيث الاتصاف بالوجود مستند الى الفاعل واجاب عن ذلك بان هذا الدليل
ليس بواجب حتى يلزم اثبات هذه الاحتمالات فادحافه بل هذا الهم للنظم الحق بان الازلة
لا يكون اثر القدرة بوجه من الوجود بل انما احادته انا وصفه وكما انه لا يتقدم فيه احتمالا
ان يكون اثر القدرة اذلية بناء على ان الازلية لانه لا يملك القدرة حقيقة كالحق في موضعه
لذلك لا يتقدم فيه هذا الاحتمال لا في حق النظم باننا في **القول** لان ان النظم يعرف بان اثر
القدرة لا بد ان يكون احاد انا وصفه ويصنف يقول عاقل بان ما هو فيكم بالذات لا يصح
باعتبار اتصافه بوصف احاد اثر القدرة فان ذلك بالحقيقة اسناد احاد اثر القدرة
لا اسناد القيمة اليه وبالجملة عليه نفي النظم هذا المعنى يخل الى ثلثة اشياء السواد و
الوجود والاتصاف وقا عرف بان السواد ليس اثر الفاعل وان الوجود ايضا ليس اثر
حيث قل ان ذلك غير محمول في ان يكون التأثير في حيث الاتصاف مع الوجود لا يجوز ان
يكون في ثبوت الماهية بدور الوجود التأثير في تلك الحسنة فان ثبوت الماهية في نفس الامر لا يخل
التأثير في الفاعل ما يفهم آخر ذلك فاجاب عن ذلك بانه لم يعرف بان السواد ليس اثر الفاعل
بل هو بان اثر السواد الذي هو نفس الوجود فذلك شئ واحد هو السواد الوجود
هو اثر الفاعل وما علم بان التأثير فيه غير محمول هو الوجود الشق منه الوجود لا في حق
الذي هو عين الوجود السواد ولو كان تأثير الفاعل في الاتصاف لم يكن اثر موجودا في
الخارج ولا شك ان اثر موجود فيه كالحق في موضعه **القول** هذا الجواب عرجه الدليل المذكور
فلا بد من الجواب اما من منع انصافا يخل اليه في تلك الامور او منع فثا كون التأثير في الشين
الاخرين فها هو هذا الدليل لا يستلزم شيئا مما ذكره فان اثر الفاعل موجود في الخارج
ان اراد انه في حيث الوجود اثر كما يدعى عليه قوله هناك شئ واحد هو السواد الوجود
هو اثر الفاعل فهو عينه مورد التحليل وان اراد انه في حيث الذات والصفة بطل ما اثر
الفاعل فهو ما لا يقول به احد بل يبرح في موضع من علامة بطلاقة ثم حقق ذلك **قال** وقد
انتم يغفلون القدرة الثانية في هذا النسخ متوجه اذ اخذتم القدرة الثانية كما فسرنا
الشاهد وهو انه لا يعقل ان الوجود امر زائد على الكون في الاعيان اما انما فسرنا بانه
لا يعقل في الوجود امر زائد على الكون مطلقا فان غير متوجه لانا ضرورة وما رايا على
سبيله وهو ان يكون متطبقا على الدعوى وهو ما وقة الوجود المطلق البشينة

فينبغي ان يفرق العنقمة هذا وادام يفتقر للموضوع فيهم الزم العنقمة الاولى فيكون الزم لهم
بالاولى لم عندنا كما بين في الدليل الاول فان ذلك ادخل في الحاقه **مقرر** فان فرغ من انقسام
الوجود الى الذهني والالحادي فبحر الوجود المطلق عندنا والمخارج والكون عندنا اعم
من الوجود لان ان العقول في الوجود هو عينه الكون مطلقا بل يقول العقول منه هو الحق
من الكون **قال** الامكان ليس بوثوقا الى الحق او شيئا من العلم ان الشئ في هذا علم او تفسير ما بين
السبب والحق في مفهومه والمخرج عنه السالبة للوجود على غيرهم من الحدود واما اعتبارية الامكان
لا يفتقر في ثبوته لهذا المعنى فلا يصح التذكير في معنى السند السندية فالاولى ان يقال
اعتبارية في ثبوته للموضوع في العلم فلا يلزم الاثبات المصروف فيه واخره عليه اما
اولا فانه اراد المستند بوثوقية الامكان ان لا يكون السبب خلافة في مفهومه لم يثبت
بذلك ثبوت الممكن في الاعيان كما هو به المصروف له ولو افق في العلم بوثوقية العلم فثباتا
يريد به ثبوت الامكان في العلم فلم فيه ثبوت الممكن فيه ثبوت العلم بوثوقية العلم واستد
ما بالامكان ان اعتبارية غير موجود في الاعيان ولما ثانيا فلان انصاف الممكن بالامكان
من لوازم الماهية لا من لوازم الوجود الذي يكون الانصاف بها في العلم فقط والاولى ان يقال
اقول فلا حلال ان يفرق في تقرير الدليل اثبات الحق بالامكان ثبوتيا الى ما سأل في هذا
الفضل معلوم ان الذي يأتي في هذا الفصل هو ثبوت ثبوتيا بالمعنى الذي ذكرنا لا بمعنى انه
موجود في الخارج وليس يصح ان يقال الامكان موجود في الخارج كناية ذكره في هذا الفصل
واما انه لا يثبت بذلك دعواهم فاحفظ لافهم لا يثبت في الوجود الذهني وانما يثبت
في ذاته الثبوت المعنى فانا انما نثبت ان موضوع الامكان ثانيا بانه علم ان ثبوت العلم الغير
السلبي للشيء يقتضي ثبوت الشيء وليس موجودا في الخارج **قال** ليس له ما كان
ما كان محضه معقولة الى قبل خلق هذه القضية عن الحق القول كما مر فاننا نعلم من قولنا
الوجود اما موجود او معدوم مثلا انهم من علم الوجود والعدم على شئ اخر غير
احتياج الى فرض مغايرة الوجود لنفسه وهذا عند الضرر ولا ستر به والظاهر ان
المصادر بالوجود هي من الوجود كما سبق وحلم بعدم ورود القضية عليه لان الشر
انما يكون منقولا انما كان بين الامور المحتملة والوجود لا يحاطل في كونه موجودا امتناع
سلب الشيء عن نفسه **قال** ابن المنذر في شرح هذا الكتاب باطل مذهبهم اشار الى بطلان
ما احتجوا به وهو وجهان الاول قالوا قد ثبت ان الوجود لا يدعى الماهية فاما
ان يكون موجودا او معدوما او لا موجودا ولا معدوما والاولان باطلان اما
الاول

الاول وانه يستلزم النسب واما الثاني فلا يستلزم انصاف الشيء بقبضه فتبين اننا لم نجعل
ان الوجود في العلم بالهذه القضية لا يتقاربه لانقسام الشيء الى نفسه والى غير فلا لا يقال السوا
اما ان يكون سوادا او لا يكون كذلك لا يقال الوجود اما ان يكون موجودا او لا يكون كذلك
لان انقسام الشيء اعم من ان يكون له شيء ان يكون الشيء اعم من نفسه هذا كلامه وهو يدرك لانه
فالمعنى ان الوجود الموجود وان لا يعدم وورد القضية عليه ما ذكرنا الاما ذكرنا الشارح
من خلقه عن الحق **القول** **اور** وادركت عليه ان الاستدلال انما هو بمفهوم الوجود لئلا يكون
غير موجود كما ان مفهوم الحق ليس ثباتا قوله لا متاع سلب الشيء عن نفسه فلما مفهوم الوجود
موجود بمعنى انه عين مفهوم الوجود وليس هو وجود الطريق الحق المتعارف كما في كون الحق
حقا بالحق الاول ومع كونه كليا الحق المتعارف ليس حقا بالحق هذا الحق لان مفهوم الحق ليس
وهو افراد الحق واعرض عليه بانه ان اراد بمفهوم الوجود الصورة الكلية الحاصلة منه في
العقل فحيث الحاصلة فيه فلام ان الاستدلال به اما العلم في وجودية الشيء وهو مر
الحقيقة المذكورة ليست موجودة شيئا وان اراد به هذا المفهوم فحيث انه موجودية
الموجودات ومحمدا معها ونحقق الاتحاد بينهما فهو هذه الحقيقة لا يحاطل كونه غير موجود
والاستدلال به اذ العالمون بالحق لا يميزون ان مفهوم الوجود الذي هو صورة الاشياء حال
لا صورة الوجود القائم بالذهن كيف لا وهم لا يقولون بالوجود الذهني **قال** **مقرر** هذا
السفلة جارية في تقرير المطالبين يقال ان اريد بالاثبات الذي حكم بانه في ذاته
ليس كليا ولا حقيقيا ولا موجودا ولا معدوما الصورة الحاصلة الكلية منه في العقل فحيث
انه متحد مع الافراد فهو هذه الحقيقة موجودة في الخارج وفي البقي الذي لا يبره بغيره عدم
الاختصاص باعتبار مفهوم والوجودين المذكورين بل يمكن اعتباره فحيث هو مع قطع النظر عن
ثبوته في الذهن او في الخارج في ضمن الافراد والظاهر ان الاستدلال بمفهوم الوجود بالحق
المصدر بناء على عدم ان انصاف الوجود يستلزم انصاف الشيء بنفسه فان الاحوال اعلم
ما بدى الشقاق في ظاهره فحيث بالحقيقة والحكاية ونظايرها فان حلال ذلك على المساحة في غاية
المعجزة لا ضرورة في اضافة الساء الى المصدر الى الحق والعالم ثم القول بان التمثيل به
على سبيل المساحة على فرض صحة علم ابن المنذر والظاهر ان الاستدلال بمفهوم الوجود
فحيث هو مع قطع النظر او كونه في الذهن او متحد مع الافراد ثم ليست شري في ان
علم تخصيص الاستدلال بالوجود بهذه الحقيقة مع جبايا صورة الدليل في العلم المصدر في جميع
وفي مفهوم الشئ فحيث هو مع قطع النظر عن الاعتبارين المذكورين ثم لا يحاطل في

ابن الفار فان القضية هي ما بين الرزيد وزيد الوجود سواء اريد به المفهوم في نفسه
او في حيث صدق في الافراد بين لونه موجود الوجود وما يحجب في غير رتبة وليس ذلك في قبيل
الرزيد في الوجود بانه سواء او غير سواء ولا يتفق مع الرزيد فيكون موضوعه اعم بل انما
يتفق لونه لخطا في الرزيد ولحق بادي الرزيد ان مفهوم الوجود باقيا اعتبارا اخذ
فيكون لونه موجود الوجود وما يلف واكمل الطبع عندنا من غير ليس موجودا اصلا
في الوجود عند الافراد لا غير ولو فرض انه لم يذهب اليه احد فلا شك انه ما ذهب اليه
في ان يلزم في الرزيد ومشاوهم ابن الفار فهم فرقة بين القضية والرزيد فاعلم ثم
اورد عليه انه لا يمكن ان يكون الشيء اعم من نفسه بمعنى انه يكون اعم من غير نفسه او
غير بطريق الحمل الاول لكنه قد يكون اعم منه بطريق الحمل الثاني مثل مفهوم اعم من نفس الحق
وغيره واكمل لئلا يكون مفهوم الكل وغيره وكذلك الممكن العام وسائر المفردات العامة واعترض
عليه اما الاول فان مرجع العموم المطلق موجبة كلية موضوعها الاخص وسالبة كلية موضوعها
الاخص فلو كان شيء اعم من نفسه يلزم صدق سلب الشيء عن نفسه واما الثاني فلا يلزم في صدق
مفهوم اعم من مفهوم اخر غير ان يكون اعم من نفسه اذ قد يصدق مفهوم احد المتقابلين
على مفهوم الآخر وغيره كالشيء الصادق على مفهوم الاشياء وعلى غير ذلك لان مرجع العموم
المطلق وذلك مطلقا فان الانسان اخص من النوع مطلقا مع انه لا يصدق الكلية انما لا
كل انسان نوع بل مرجع العموم في بعض الصور لذلك ومن الطبيقات كما ذكرنا في الشخصيات
فان الرزيد اخص من الانسان مع انه لا يصدق الكلية التي موضوعها اخص اللهم الا ان
بالا الطبيعية والشمسية في حكم الكلية كما قيل وما نحن فيه من القضية الطبيعية فلا يتقدم ذلك
فما ذكرنا وفراي بين ان صدق مفهوم اعم من مفهوم اخر غير مع عدم صدق سلب مفهوم الاول
عزلا عن سلب مفهوم الاول اعم من الثالث كما في مثال النوع والانسان واكمل ونظايرها والشيء
والاشياء في هذا القبيل فان الشيء يصدق على مفهوم الاشياء فيكون مفهوم الشيء اعم
ومفهوم الاشياء ولا يصدق في المفهوم ولا يصدق سلب الشيء عن مفهوم الاشياء وذلك لانه
لا يصدق به ان العموم في عبارتي ليس متيدا بالمطلق وفراي بين ان صدق مفهوم اعم من مفهوم
اخر غير يستلزم مطلقا العموم ثم قد عرفت ان سلب الشيء عن نفسه بطريق الحمل الاول لا يصدق
واما بطريق الحمل الثاني فليس كذلك فان مفهوم الجزء ليس بجزئي ومفهوم الشخص ليس بشخصي
الذي في ذلك في الامثلة **ثالثا** وفيه نظر لاننا لم ان قولنا الوجود موجود يقتضي ثبوت الشيء
لنفسه لان الموضوع في هذه القضية هو الوجود المحمول هو الوجود بمعنى الوجود

قبل

قبل السر ان كان الموضوع الوجود والمحمول هو الوجود كانت النسبة الدخولة بحكمة
هذه واقعة بين الشيء ونفسه فيكون هذا الكلام متفق متفقا لثبوت الشيء بنفسه
ولا يتقدم في ذلك ان ليس تلك النسبة مورد الاجاب السلب لان المتدين يتوقف
على ان يكون على التقدير المذكور بل ان يباري ذلك كاف في مقصود المجيب فيكون ان النظر
ساختل في فهمنا شيء وهو ان مدار هذا الكلام على ان لا يكون معنى الشيء امر او اجلا بنا
مجردا كحقه بل معناه حدث منسوب اليه ما هو خارج عنه على ما ان محمول ان لو كان ما نسب
اليه الحدث داخل فيه ينسب اليه ثم نسب الخوارج الى الموضوع فلم يلزم نسبة بين الشيء ونفسه
لكن معناه كما في قوله اعم من نفسه وبذلك في وما نسب اليه الحدث داخل فيه في الوجه الذي عرفت
ثانيا وفيه نظر اما اوله فلان الشارح ذكر في ميسر ان النسبة بين الشيء ونفسه اشتقاقا
يقوم بل يصير مجازا للعقل وهذا المصنف مني على ذلك قال ههنا ان النسبة التي هي مورد الاجاب
والسلب هي النسبة بين الوجود وذو الوجود لا بين الوجود ونفسه فان اورد عليه انه
لا فرق بين الاشتقاقية وغيرها اذ النسبة مطلقة تقتضي متسبين قلنا هذا كلام على السند على
انه لا يمكن ان الشارح لمصنف هذا المعنى يزل عنه واما ثانيا فلما سبق في الكلام على الخلق في معنى
الاشتقاق ثم قال صاحب الفيل نظر هذا القائل خارج عن فائز التوجيه لان المجيب قد ادعى ان الوجود
موجود متفق لثبوت الشيء لنفسه والمانع من ذلك بان موضوع هذه القضية هو الوجود
ومحموله ذو الوجود وفراي بين ان ما يتضمن نسبة الشيء لنفسه فيقتضي النسبة المذكورة
من غير ان يدعى غير قابل للمعنى وتكون منسوبة بناء على اختلاف الناس فيكون النسبة بين الشيء ونفسه
اشتقاقا كغيره من معقدة بدليقة من مقدمات العالم مثلا بناء على اختلاف الناس في الناس
فحدوثه كما يقال ههنا لان ان الوجود وجودا يتضمن نسبة الشيء لنفسه اذ النسبة
اختلاف في وجود النسبة بين الشيء ونفسه وذلك اجلي من ان يخفى **ثالثا** في ما منع
تضمن هذه القضية للنسبة الكلية بين الشيء ونفسه كما مر به بتحديد النسبة التي
هي مورد الاجاب السلب فانه ما يحكم العقل بحالة لا النسبة الاشتقاقية بين الشيء ونفسه
فانه ليس بخلافه كما مر به في ميسر ولا شك ان قولنا الوجود ذو الوجود لا يتضمن
النسبة الكلية بين الوجود ونفسه وان تضمن النسبة الاشتقاقية بينه وبين نفسه و
الشيء عند ههنا هو الاول والثاني والتمسك في منع سلالة تصور الثالثة بانه يصير مجازا للعقل
مستقيم لا كما لا يلزم الاتصاف وليس في قول الثالث الذي ذكره بل في قول ان يدعى احدان عليه
لا اية لوجودها مما لا يتصور فيكون عليه المعنى مستدابة قد صار مجازا للعقل متفقا و

وانما طيفت في البداهة في شئ من صور فان امتناع نفسه غير بدعي فضلا عن امتناع تصور
صالح ان الغرض من اهل من مقصود الشارح قال بعض الحلقين في الشرح القديم فان قلت
انما لم يتصور الشئ لنفسه اذا اراد بالوجود الموضوع والمحمول شيئا واحدا وهو
لم لا يجوز ان يراد بالموضوع الوجود الخاص والمحمول المطلق او بالعكس وعلى كلا التقديرين
لا يلزم تصور الشئ لنفسه قلت لا يمكن ان يراد بالموضوع الخاص لان الدليل الذي يستدل
به على لزوم التسوية الوجودية الوجود الخاص المطلق لا يدل على لزومه لوجودية الوجود
الخاص ولا يمكن ان يراد بالمحمول الخاص والموضوع المطلق لان الحال التي تنبئها ولا بد لها
عليها انما هي الوسيلة بين الوجود المطلق والعدم المطلق والوسيلة بين الوجود الخاص والعدم
الخاص اما انما لم يخلو حال الاستدلال تلك الوسيلة حتى لو سلم بين الوجود الخاص مستلها
للبالوجود المطلق بل جاز ان لا يكون الشئ موجودا بوجوده الخاص مع جواز ان يكون موجودا
بوجود شئ آخر لا يكون في الحالة شئ وحالا شئ ما لم يلاحظ امتناع مطلق الوجود والعدم
عنه ثم قال فان قلت ستنا ان الوجود الموضوع والمحمول الوجود المطلق ولكن لا يتم تصور الشئ
لنفسه لجواز ان يكون الوجود الثابت مغايرا لوجود الشئ له بالاعتبار اري بعين الوجود
حيث هو فليكن موضوعا وبغير الوجهين حيث هو فليكن موضوعا الذي هو كاض للوجود في حيث
هو الخارج الاعتبارية كافية في تحقق النسبة وتطورا لا يقال في كون تصور الوجود
للوجود اعتباريا ورضيا لا تحقيقا وانما في نفس الامر المقصود بيان احوال الوجود في حد
نفسه لا بيان احواله باعتبار الغرض ومن الغرض لا ننوذ ليل لانه بالنظر الذي ذكرنا
التغاير باعتبار الغرض ومن الغرض بل بالنظر المتبادل للتغاير بالذات وهو لا ينافي الغرض
بحسب الامر بل يتجاوزه كما ان انقضاء الوجود الذهني المطلق وجد في الذهني الذي يوصف
الوجود الذهني المطلق ووجود ذهني مطلق في فن الوجود الذهني الخاص وهو ضا تحقيقا
لا اعتباريا ورضيا مع ان الغرض والعرض شئ واحد بالذات ولا تغاير بينهما الا باعتبار
المقابل للتغاير بالذات وهو اعتبار الوجود الذهني في حيث هو واعتبار في ظرف وعارض له
وامتاله كثر قلت في خاتمة الجواب ان الوجود معدوم ولا محالة في انقضاء الشئ بتفنيته
ولا يستلزم اجتماع التفتين بمعنى صحتها على ذات واحدة هذا انما التفتين من كلام هذا
القال واعرض عليه اما اوله فانه يلحق للشيء كانه يقول ان اراد بالوجود المذكور الدليل
الوجود المطلق لا غير ومنه ذلك غير موجه ولا يلزم عليه ابطال ان يكون الوجود بمعنى اخر في حاجة الى
ارتكابه في تلك الاطلائير الصالحة والامانة فانه كما ان السوسط بين الوجود المطلق

وعنده لم ان يكون سوسط بين الوجود المطلق وعدمه فالكلم بان السوسط بين الطرفين جار
بالذات بين الطرفين بالواسطة الامتياز من العكس ثم ولما كان ذلك فليكن ما ذكره بعد التسليم سبق
على ان يكون لفراد الوجود عرضا لها هي او قد عرفنا انه ممنوع واما ما راجع فلا ينقص الوجود الذهني
فانه حامله الذهني ليس وجود احتي اما عرضا لوجود الذهني يلزم ومن الشئ لنفسه بل هو
في الحقيقة المذكورة كقيمة نفسانية كما حق في موضعه **هذا** هذا القائل لو كان هذا الكلام طولا
والشارح ان الوجود لا يرد عليه القسمة بناء على ان انقضاء الوجود يستلزم تصور الشئ لنفسه
وبالعدم يستلزم في ذلك الشئ وهو يستلزم تصور ما فصله الشرح والحوادث في شئ فانه لا يراد انما
هو على الجواب المستدل حتى يقول اردت بالوجود المذكور في الدليل الوجود المطلق ليعرف وليس
والدليل ان تصور الشئ لنفسه اصلا بل بطل كون الوجود موجودا بالانضمام الشرفا في الوجود
ثم ما ذكره هذا القائل ان الوسيلة بين الوجود المطلق والعدم المطلق والوسيلة بين الوجود
الخاص والعدم الخاص اما ان يكون حلا بنا على استلزامه كونه بواسطة بين الوجود والعدم المطلق
انه لجواز كونه موجودا بوجود اخر لم يكن حلا فلما اراد بالمحمول الوجود الخاص والموضوع المطلق
لم يتيسر الحال الا باخذ المقدمة التي نحن موضوعها الوجود المطلق بان يقال هو بواسطة بين الوجود
بالوجود الخاص به والعدم المطلق بواسطة بين الوجود المطلق والعدم المطلق بناء على انه لا
يمكن كونه موجودا بوجود غير فيلحق المقدمة القائلة بالواسطة بين الوجود الخاص والعدم
الخاص فيكون ان يقال له ليس موجودا بالوجود المطلق ولا معدوم بالواسطة بين الوجود
المطلق والعدم المطلق يستلزم الخارج في كونه واسطة بين الوجود بالوجود الخاص
والعدم الخاص والواسطة بين الوجود الخاص والعدم المطلق كونه بالخارج في كونه واسطة
بين الوجود المطلق والعدم المطلق هذا ما ذكره ولا خلاف بينه وبين ما فهمه الغرض منه
فظهر عدم توجه اليراد الثاني ايضا واريده على الشرح القديم والحوادث في انما اثبات الوجود
للقيمة للوجود كما بينته هذا القائل قبل ذلك على انه يجري كلامه الوجود الخاص بمعنى القيمة ولا
يتوقف على اثبات الاخر في الحقيقة للوجود وما قيله الغرض من عدم عرض الوجود وحقة القيمة
في نفس الامر غير مقبول بل هو في الحقيقة في مقام الاثبات والاهية في حيث هو فغدا ثبت له قايما بها
فان في اليراد الثالث ثم في الثاني ان الوجود هو وجود الذهني والوجود هو وجوده وانما
القيمة الصالحة وصدق الوجهية يستلزم وجود الموضوع في نفس الامر وانما الوجود هو في الامر وما
توجه فرمائه ببالوجود الذهني ليعرف وليس موجودا امره ان فيه ما عرفت وروى ان لا يلزم ان يكون
الوجود موجودا في الذهني احدا والثاني بطريق الاثران بعد تسليم كون الوجود موجودا في الامر

ان امرك قسم تلك الصورة ما شئت شيئا غير ما شئت فلهذا في الابد الرابع براد على العالم
منهم لزم الشرع لتغير اربعة الوجوه المخلوقة للوجود لان الوجود الخاص على تقدير كونها
مطلقا لا بد ان يكون له وجود زائد عليه خافق به حقيقة كان او وراغ يتقل الحكم الى تلك
الحقيقة والاعتبار على ان الشرع يندفع ليجوز ان ينسحب الى وجود خافق لا يكون موجودا اصلا
ان لا يلزم من كون بعض الوجودات العامة موجبة كون جميعها كذلك **قال** نفس العلم ببلد الوجود
بعض الوجود فيلجوا الى السند بل العلم المذكور دليله هذا العلم بغير الوجود في تقسيم
التفكير ليجوز ان لا يكون الوجود موجبا الاول او موجودا ولا واسطة بينهما ان كان متيقنا
فلا يصدق عليه الوجود ولا الاول او وجودا لا يتصلان بشئ من الوجود ولا لا ولا منى ولا يلزم
صور الاستدلال فالظاهر كلام السند لانه لا يخلو العلم بمعنى السند فيكون صورة الاستدلال
عاما فلو فرض في الحدود فاور عليه الشئ فافهم الشاهد من الشئ على حدته فمعه يدور السند
اقول ان الفكرة لم ينسحبوا الى ان الشئ لا يصدق عليه الوجود بناء على ما ذكره فافهم الشئ
فان الشئ عندهم اعم من الوجود فصدق عليه الوجود لا محالة ولو كان الامر كذلك لم يتصور ان يقيم
العلوم اليه لافقائه صدق الشئ عليه وهو يقتضي شئ من الوجود على ما ذكره فالظاهر ان يثبتوا
كلامهم على ما ذكره بل ان الذي هو الفرق بين الوجود والعدم واقفا ما هو الشئ **قال** ان
لان ان النسبة لا يكون الا بين متغيرين قيل قولنا ان النسبة مطلقا تقتضي تغيرا فيهما ولو بالاعتبار
والله لا يلزم من كون مفهوم عاقل ان يكون النسبة في شئ واحد ابنا واعتبارا او ما يلزم ذلك ان
لو كان بين الموضوع والموضوع النسبة في نفس الامر لكان ذلك فلما فيه امر واحد يعرفه الامرية
في العقل حال الحكم ولا بد من تغير في الاعتبار اعني في الملاحظة سواء كان ذلك بتعدد الصور او
الاتفات كما اذا اطلق اسمها على غير او بتعدد الاتفات فقط كما اذا اطلقناه على نفسه وفيه لا يتبدل
على كل شئ عاقله بالتفات واحد قائم او ودر عليه سابقا ان اذ لم ان تعدد الصور والاتفات
بدون تعدد العلوم فيكون العقل النسبة اذا النسبة لا يتصل بين الداعي ركنين بالفرق وانما تعدد
الصور والاتفات بدون تعدد العلوم لم يكن هناك مكان واد الوجود ذلك المفهوم تارة
في حيث انه مدرك بلك الصورة او ملحوظ بلك الاتفات واخرى في حيث انه مدرك للصورة
اخرى او ملحوظ بالاتفات لغيره في حيث انه مدرك واخرى عليه حاجب العقل يقول وفيه حيث
اما اوله فلا نه لو اتفقت العقل النسبة تعدد العلوم كما حسبه لما اتفقت على الشئ عاقله فتقولك
الاتفات ان هو حقيقة فردية لا يلزم من ذلك ان يكون في فطنة واما ثانيا فلا نه تعدد الاتفات الى
شئ واحد لا يتعدد المدرك قطعا وهذا ايضا فراجعي اليه في غير ما ذكره **قال** الكلام في حل

الشئ على نفسه ليس معنى ان لا يكون بين الموضوع والموضوع نظير في العلوم منها ولا يكون التغير
الذي في الصور والاتفات فان النسبة لا تدرك الا بين مدركين وفيه تعدد الصور
الاتفات في شئ واحد لا يحصل مدركا مالم يدرك كون ذلك الشئ ملحوظا في هذا الصور
واخرى بذلك او لكونه ملحوظا في هذا الاتفات واخرى بذلك او وصفيين فغيره من اخرين
او بعيدا في احد الطرفين بوصف ولا بعيد في الطرف الاخر بوصف ما واد ان ذلك على هذا
الوجه يقتضي المدرك ان حصل من مفهوم ان متغيران معني كل الشئ على نفسه ان الشئ
للدرك بهذا الادراك او الملحوظ بهذا الملاحظة هو الشئ المدرك بالادراك الاخر او
الملحوظ به بالملاحظة الاخرى وجهة الفاعل هو الاول والآخر الطرفين متلا في قولك ان
انسان معناه ان الانسان المدرك بوجه ما كالانسان الفيد بيه هو الانسان الفيد
بمعنى ان كليهما انسان وهو يكون جهة الوجود هو الانسان العاقل الطرفين او الانسان الفيد
بمعنى هو الانسان وهو يكون جهة الوجود هو الانسان العاقل الطرفين واما ان هذا التفسير ويرا بانه على ان
الحكم في الفاعل فغيره ان لو كان الحكم بالفاعل فحقيقة اخرى لم يكن معرفة تاملا اذ اقله ان
هو كانه الانسان الفاعل واراد ان الفاعل في ذات خارجية لم يكن معرفة اصله ليجوز
ان لا يكون له في ذات خارجية اصلا فلفظ ما ذكره اوله بل هو دعوى الص في محل النزاع واما ما ذكره
ثانيا فلا مكلفه بينه وبين ما ذكره اذ ما ذكره انه هو ان ادرك الشئ تارة متيقنا بهذا الادراك
واخرى متيقنا بدارك اخذ ذلك فراجعي اليه في ما ذكره ان بعد هذا الادراك والاتفات
يوجب تعدد المدرك بل هو حجة خلافة وفقت عليه انه لا يتحقق النسبة في العقل لجهة تعدد
الادراك والاتفات وانظر كيف اعتاله غول الالهام واما حاشا حول المعمود وها
قال اما ينبغي انضاف في بنقيضه فهو هو او ردت في حاشية شئ ان هذا ايضا غير
متنع على اطلاقه فان مفهوم الا يمكن العام ممكن تام والبيان قال قيل هذا ان الجزئي و
الشمس والامر مفهوم الى غير ذلك لا يصدق على انفسه واما ان يصدق على انفسه صدق نقابا
عليه مثلا الجزئي لا جزئي والامر مفهوم مفهوم والحق ان المنع انضاف الى بنقيضين لا
انضاف الى بنقيض واحد واخرى عليه بانه ان اراد مفهوم الا يمكن ما حصل من شئ فقط
الا يمكن فلا نم انه ممكن فلو صح ذلك في الذين فلا نم انه نقيض الممكن بل هو حقيقة وان
اراد به ما لا يكون ممكنا في نفس الامر وهو معنى لفظ الا يمكن فلا نم انه ممكن فلو صح ذلك ان
ما حصل من شئ لفظ الذين فثبتنا والله الشئ فاذا اطلق لفظ الموضوع للمعني عليه
ما حصل من شئ لفظ الشئ في الذين فانه شئ في الحقيقة وقد لا يتناول الشئ فلا يتبع

الطلاق للفظ الموضوع بانه عليه حقيقة كما يحصل من لفظ زبد الذهب فانه ليس هذا
هذا الشيء الذي زيد البتة وما يحصل من لفظ الامكن العام في قول الثاني فانه ليس
علما ولا شئ ان نقض المكن العام الذي لا يمكن العام لا يحصل من الذهب بل لا يصح إطلاق
الامكن عليه حقيقة ولا يصدق على الامكن انه ممكن وكذا الحالة الجري ونظيره فانه
لفظ الجري متقابل لكل ما يحصل منه في الذهب ولا يصح إطلاق الجري عليه حقيقة والكمل لا
يصدق على الاول بل يصدق على الثاني فشاء الاستثناء عدم الفرق بين نقض الشيء وما يحصل من
النقض في الذهب واللقن ان انصاف الشيء بنقيضه كما ان انصاف الشيء بالنقضين كذلك
ثبت لا ووجه انصاف الشيء بنقيضه لما ان يعبر عنه بمفهوم اخر وهو عليه نفسه ونقيضه
ايضاً فلم انصافه بالنقضين مثلاً اذا صدق على الجري انه لا جري فكحسبه بغير الجري
و فيصدق انه جري ولا جري **هذا** في الجري البديهي ان كل ما يحصل في المعدل والافعال الخارجية
فهو مكن عام ومفهوم لفظ الامكن حاصل في المعدل فيكون ممكناً عاماً في المعدل الذي
هو هذا المفهوم لا زبد منه كان الفاصل من الكائنات في الذهب مفهومة لا مفهومة المفيد بالجوهر
الذهب فان المعدل لا يحفظه من غير ملاحظة القواشي الذهبية كالا يشبهه في قوله ان في فنية
والفاصل في زبد الذهب هو الشيء الذي زيد كانه موجود بوجوده في المعدل وفي ذلك لا
يزيد عليه الآثار الزمنية في الوجود الاصيل كما في حقيقة ذلك الما اصله الذي يتم الامكن
العام ولولا ذلك لم يصح إطلاق لفظ الامكن عليه مع ان الانطاف موضوعاً للصورة
الذهبية كما تقرر عند المفهوم واعرف به هذا المثال فيسبق ومنع عنه إطلاق هذا اللفظ
عليه خارجاً فيرسلت الى ان المعنى ليس منصبه وما ذكره من انه لو صح انصاف الشيء بنقيضه
فليكون مثلاً فيصدق عليه الشيء ونقيضه مدفوع بانه اذا فرض مفهوم الامكن
مثلاً فيصدق عليه الامكن في كل الاوقات اعني انه مفهوم و يصدق عليه الامكن بالكل
المخارج في حيث انه قد فرض انه ممكن ولا تناقض بين النقيضين اد لا منافاة بين كون
الشيء زداً في افراد مفهوم وكونه غير مفهوم بنقيضه بل هو قوت في جميع نقايض الامور
العلقة والسر في ذلك ان وحدة النسبة معبرة في التوافق ولا منافاة بين النسبة الاولى
التي هي كقولنا احد من افراد المعدل المفهوم وبين النسبة الثانية التي هي كقولنا احد من افراد
افراد الامكن لانما فاته بين الايجابات السالبة المتداولة كل امر هو اما جزء او كل الى حسب
وجوده في الذهب ولا شيء في الامور في ذلك وكل الى وجوده **الحال** فان كل صفة اه قلت
وعليه في المعنى ملكتك انصاف الشيء بما يتصف بنقيضه لعمامه ولا يلزم منه انصافه بنقيضه

كذلك

كذلك ولولا ان في الانصاف ما يتصف بنقيضه الانصاف بالتصغير كون الشيء المتحرك لا يتحرك
بالشكل وغير ما ليس له فالصواب ان يقال بل هو واقع فان الواحد ليس بسود والعلم ليس بعالم
والحركة ليست بحركة لا غير ذلك وتقتضيه ان لفظه انصاف الشيء بنقيضه اشتقاقاً ان يكون زفه
بالمعنى المصدري محمول عليه لاشتقاق كونه كون الوجود معدوماً فانه متصف بما ليس الوجود
بمعنى انه لا موجود وفي ان انصاف الشيء بالوجود مثلاً ليس في هذا القبيل بل هو انصاف اشتقاقاً بما
عنه للعلم انصافاً لا بد في محالة ذلك فانه لزم في جميع صور الانصاف فلم في تقدير مدعاه ان
وهو كون الوجود لا موجود ولا معدوم ما هو في ان سلب الوجود والعدم وصف الوجود
له قال العرف في حيث اما ان يكون ذلك انصاف الشيء بل هو بنقيضه محمول على ما هو حالة
ومحملة في العلم كانه انما في الشكل والحرارة في العلم كالمحالة في الحركة وقوله لا يلزم منه انصافه
بنقيضه كذلك غير مستلزم ولا يلزم ذلك كون الشيء المتحرك المتصف بالشكل الذي ليس بحركة لا محالة
كما حبه بل غاية الامر ان يكون في الحركة وان هذا امر ذاك واماناً بل وان نقض السواد هو
الاسود وانما يكون الواحد متصفاً بنقيضه اشتقاقاً ان لو صدق عليه انه ذولا سواد وصدق
في سلب الاسود عليه ذلك غاية الامر ان يصدق انه ليس بذى سواد والفرق بينهما واضح واما
ثالثاً فلنا لزم ان النقص منه ان يكون ما هو في سواد كان بالمعنى المصدري كالوجود اولاً
كلاهما محمول على اشتقاق **اول** المحول في الشكل بالمحالة هو الحركة بمعنى الحركة فيكون
للمتصف بنقيضه بالشيء كونه لا متصفاً بل الحركة فانه جاز في جميع احوال الانصاف فزود
ان كل صفة فهو ليس في الموضوع فيجوز فيما ادعاه الخصم فيسرد مثله ان الانصاف كما بينته
في الحاشية وغرفه العرف في ان السواد لما صدق عليه انه ليس بذى سواد ومخافه
انه ليس متصفاً بالسواد كان متصفاً بالسواد ان السالبة والعدولة مثلاً زمان عند
وجود الموضوع فلو كان السواد في الاسود لان ذلك معنى الانصاف بسلب السواد كان الانصاف
بالسواد هو كونه ذ اسود فقط وهو الثاني واما الوجه الثالث فيرسلت الى علم الغضب
الشاي في كلامه منع المقدمة بعد ثباتها بدليل اد قد سلمت في اصل المعنى على ذلك بانه
ليس واراد الخصم ان هو لزم على تقدير مدعاه ايضاً فلامه غير موجه اصلاً فلا يلزم
قيام العرض بالعرض قلت في المعنى يمكن ان يقال قيام العرض بالعرض بالمال او بالعلم بل
قيام الصفة بالصفة مطلقاً في قيام العرض بالعرض لبيان دليلهم فيه واعترض عليه
بان ما اشترا اعتمد عليه في امتناع قيام العرض بالعرض هو ان انصاف عبارة عن
النقيض في الخيز والعرض لما كانت تابعا لغيره لا يمكن ان ينبهه غير وهذا اما في الجري في الامور

المتخلف كالأجزاء فلا يكون متجزئاً بالصفات القديمة والاحوال عند
 لا يتولد متجزئاً **اول** الاحوال عند شتى امور ثابتة في الخارج وان لم تكن موجودة
 فيه عندهم والاشارة اليها انما هي بتحية الاشارة الى الخلق في متجزئ بالعرض متخالفاً
 فيجوز فيه الدليل **قوله** ولا شك ان القيد لا يستفاد في ذاته جثا لا خفاء ان
 هذا نقض الدليل الثالث والظاهر ان النقص انما يكون بالمال الذي يستحقها فيه
 لا بجنس المواد او فصله لا بالمال مطلقاً وان لم يكونا موجودين كمنه اجزاء للسواد
 الوجود وجزاؤه لا حالة اجزاء لان جزء الجزء وجزءه هذا المتفرقة في حالة كونها
 عديمة **اول** لانهم ان الظاهر ان النقص بالمال المذكور في الدليل وكونه نقضاً للدليل
 الثالث لا يدل على ذلك اصلاً في مادته فيجب ان يكون الشك في ذلك على وجه لا يرد
 عليه ذلك حيث قالوا في ان يتولد الاحوال التي اهم للتحايق العريضة الموجودة
 لا يجوز تتوهم بالعدوم والآن في تتوهم تلك التحايق الموجودة بالعدوم فيمكن ان
 الدليل في تلك الاحوال مع اتفاق القيد لا دلالة في ذلك بل في الحقيقة في الخلق هذا
 عبارة الشك وهو سالم عن الحجة التي في عدم الحق **قوله** فان بعضهم لما جوز ان
 للعدوم ما قيل هذا البيان انما يتم ان لو اختلفت العريضة في وقوع الشك فيما ذكره على
 نقضه عنهم وما على ما قلناه غير من اتفاق المتخلفة على ان بعد العلم ما للعالم ما على ما
 بالعلم والعريضة والكمية وارسال الرسل يملأ الشك في وجوده فلا اذ منهم في لا يرى
 ان يكون للعدوم صفة اصلاً كما بن عباس فليس انفقوا على ذلك والبيان
 على هذا ان يقال لما جوزوا غير آخرهم ان يكون للشيء ثبوت عارياً عن صفة الوجود
 فلا يكون وجود الموصوف ضرورياً اذا العقل لا يتبين من ان يكون الثبوت حافياً
 في الاتصاف في احدى الرأى ان بعض فيمكن الشك في وجود الموضوع بعدم
 الجزم بالاتصاف بوصافة ذلك **اول** هذا البيان لا يلزم المن اصلاً فان قول
 المن ودفع الشك في جزئ الاختلاف كونه عطف على اثبات صفة العدم و
 وان كان وصفه بالجمية ليجب الاختلاف عليه فعدم المصريح في انهم يختلفون في ذلك على
 اخذ البيان انما يتم لو سلم القائل بعدم اتفاق الموضوع صفة ذلك ليس في ذاته وهو غير معلوم
 يتعين في ذلك الدعوى فيكون الخلف في الكفاية ما في العلم وحيث انما في علم في التوهم
 لما في وجود الوجود الخارج فيعلم على عدم اتفاق الخلق في الاتفاق بالصفة الخارجية مثل العدم
 بغير الوجود الخارج لا يرى القائلين بالوجود الذي في وجود الشك في وجود الخلق والحادثة

مع اثبات الوجود الذي بدون الوجود الخارجي فكما لا يلزم من اثبات الوجود الذهني بدون الوجود
 الخارجي تجوزهم وقوع الشك في الوجود الخارجي للصانع القادر المنتصف بتلك الصفات مع العلم
 بانصافه مما لا يلزم من اثبات المتفرقة والثبوت بدون الوجود تحوير الشك المذكور **قال** ويقابله
 عدم مثله غير مضاف الى شيء **اصلاً** **قوله** او ردت عليه ان العدم الغير المضاف الى الوجود لا يكون
 مقابلاً للوجود اذ يقتضي الوجود فعله لا الرفع الذي لم يصف اليه وذلك ظاهر وقواستل المعترض
 من هذا في غير في العبارة وكان من الحق ان ينسب الى قائله فاعترض عليه كما هو عادة المستمرة ثم ذكرت
 ان الظاهر ان المن اراد بقوله فيقابلة عدم مثله العدم الغير المضاف الى الماهية من الماهية كما
 اطلاق الوجود بحسب ذلك وهو لا ينافي كون المراد بالعدم هنا رفع الوجود واعتراض عليه
 بانه ان اراد بالماهية ما يعبر الوجود فيكون رفع الوجود مضافاً لا مطلقاً فلا يصح قوله وهو لا ينافي
 ان يكون المراد بالعدم هنا رفع الوجود وان اراد به ما غير الوجود وقد اعتبر اطلاق الوجود ايضا
 بحسب الماهية بهذا المعنى كما ينبغي من قوله كما ان اطلاق الوجود بحسب ذلك يلزم ان يكون وجود الوجود مطلقاً
 لا يدم بصف الى ماهية غير الوجود لا مضافاً **قوله** هذا ايضا من الاغاليط او من الغايط فان من الذين
 ان المراد بالماهية ما يعبر جميع المفهومات حتى الوجود ولا شك ان رفع الوجود اذا اخذ مطلقاً يكون غير متصفاً
 الى ماهية اصلاً وان كان الرفع المعين فيه مضافاً الى ماهية هي الوجود كما ان الرفع المطلق غير مضاف الى شيء اصلاً
 وان كان العدم المأخوذ منه مقيداً بالبصر واذا كان العدم بمعنى رفع الوجود ولم يصف الى شيء اصلاً لم يمتد
 عليهم انه مضاف الى شيء وان كان العدم المأخوذ منه مضافاً كما في المطلق بعينه **قال** لا بد من سلب
 الى مفهوم الوجود فلا يكون مطلقاً في المنتصب للاعتراض اذا كان العدم سلب الوجود فانهما يكون
 لو اضيف سلب الوجود الى شيء واصله السلب الذي هو جزاء معناه الى الوجود لا ينافي الملاحقة اذا خذها
 تارة مطلقين وتارة مضافين انما يعترض معناه للطايق دون التضمن كما اذا قيل جل الفرس قد يقال في
 شيء ويقال جل الفرس كما وقد يطلق ويقال جل الفرس لا يرد ذلك بان الجمل في العبارة الثانية غير مطلق بناء على
 اضافة الى الفرس فيهما لان اضافة الجمل الى الفرس لا ينافي اطلاق جل الفرس وهو المطلوب **اقول**
 وكذا الحال فيما سبق من رفع الوجود ورفع الوجود ازيد ورفع وجود الوجود فان رفع الوجود
 مطلق ورفع رفع وجود ازيد ورفع وجود الوجود مقيد كما ذكرنا واستلناه بالعلم المطلق وفي زيد
 فاما ما سألنا ذلك انما قرأ ورددت على عبارة هذا القائل ان الاولى التمثيل بالعلم المطلق وعي زيد
 والشك المطلق وسفك زيد فان الشك يقول العدم في نفسه بمعنى الرفع المطلق فاذا قيل العدم
 المطلق كان معناه الرفع الغير المضاف الى شيء فلا يكون المثال المذكور مطابقاً له
 واعتراض عليه بان هذا التمثيل مبني على ما حققه المحشى انما من ان معنى العدم الرفع

المضاف الى الوجود لا الرفع الغير المضاف الى شئ ومطابقة المثال على المثلج ظاهر ولو بني
على ما ذهب اليه الشارح كما حسب لما طبق التمثيل بالعمى والفتة اذ العمى عدم البصر
لا لعدم المطلق والتفتة اوراق الدم لا اوراق المطلق **اول** اما كان التمثيل بما ذكرنا
اولى لان العمى والتفتة لفظان مفردان ومعناها مفيدان ومع ذلك يوصفان
بالاطلاق والتقييد فلا يبقى فيه وهم واذا شد ما ذكره القائل بقي لتوهم ان يقول رجل
الفرس مركب تقييد متحمل على مطلق قيد تقييده فلا يكون مطلقا فيه هو الفرس
من الاولوية المذكورة ولا تعلق له بما ذكره المعترض **قال** لا نأخذ بتصوير مفهوم العلم
مع الفظة عن مفهوم الوجود قبله ومعنى العلم بالعامرية تا بودن ولو هي
وقد حذف اليها ويقال نسي ولا شد ان لفظي تا وخراد فان للفظ لا وان
للفق بودن وهي سراد فان للفظ الوجود فيكون المفهوم من لفظ العلم هو
المفهوم من لفظ لا وجود فاذا كان كذلك فكيف يتصور ان يتصور مفهوم العلم
مع الفظة عن مفهوم الوجود واوردت عليه ان الشرح يقول ان معنى العلم المطلق
هو الرفع المطلق فاذا اضيف الى الوجود صار معناه رفع الوجود وما يعتبر عنه بالقيامة
بما ذكره هو بمعنى العلم المضاف الى الوجود لا العلم المطلق بل العلم المطلق لا يوجد
لدى العامرية لفظ مرادف فان معناه ساوق لمعنى كلمة تا وفي وهما في فان بمعنى
لا في العربية والعدم اسم ولا مرادفة بين الاسم والخراف ولا يلزم ان يكون لكل لفظ
عزله مرادف في العامرية فاذا ذكره في معرض السند وان لم يقدح الكلام عليه في اصل المنع
كلما متينا وعرضنا التنبيه على ذلك واعتراض اما اول فلان ما قاله الشرح من ان معنى
العدم هو الرفع المطلق وقد استدلل المحض على بطلانه وحقق ان معناه رفع الوجود وما
يعبر عنه بالعامرية بعض ذلك وهذا المنع مداره على هذا الاعلى ساتوهم الشرح
واما ثانيا فلانه ان اراد بقوله اذا اضيف الى الوجود صار معناه رفع الوجود انه
صار معنى لفظ العلم ذلك فذلك لا يعين البطلان وان اراد انه صار معنى عدم
الوجود ذلك فلم ولكن لا يلزم منه حجة تعين عدم رفع الوجود فان هذا على التقدير
المذكور تعني عدم الوجود لا تعين للمضاف وهو العلم واما ثالثا فلانه على تقدير ان يكون
العدم معنى ساوق لمعنى كلمة تا وفي فلم يجوز ان يكون بهذا المعنى فانه مرادف الكلمة
لا ليد كذلك من **دلي** ما استدلل به انما يدل على ان العلم القابل للوجود هو رفع الوجود ولا يلزم منه ان
لا يكون معنى العلم المطلق هو مطلق الرفع وما يعبر عنه بالعامرية انما هو معنى عدم القابل للوجود لا مطلق

العدم فكيف يقتض ان معنى المطلق العلم هو رفع الوجود فاندفع اليراد الاول ومن البين
ان الشئ بالاضافة الى شئ لا ينقلب معناه الى شئ آخر اذ ليس الاضافة وجودا حتى يعبر ما هيته الشئ
كما حققه المعترض وسج به فالتى ذكر المذكور في اليراد الثاني لا يخلو عن سماجة او لطافة اذ
اجل البيهيات ان المراد هو الثاني **قال** لا يلزم منه تغير العلم برفع الوجود قلنا هو تغير
العلم للمقابل للوجود فانه اشهر في هذا المعنى لكثرة ذكره في مقابلة الوجود كما ان الوجود كثر
في الخارج مع ان معناه في اصل الواقع اعم فسقط اليراد الثاني ايضا ثم من اجل الواجبات ان
لفظ العلم اسم مجرى على خواص الاسم فتح كونه حرفا مكابرة صريحة عند من له ادنى شعور
وشعور في العربية ثم نقل المعترض عن بعض الفضلاء انه قال من راجع وجد انه علم بالضرورة
ان احتمالا كونه الاضافة الى شئ ما معتبر في تعقل الوجود هو المراجع وان العلم نقيض
الوجود ومثله ولا يعقل له معنى سواء ومن ادعى جواز التحقق عن الاضافة فيه ما جاز ما وثبت
قد خالف مقتضى الوجود ان الصحيح لاسيما في العلم واعتراض عليه بان ما ادعاه في العلم
لا ريب فيه وما ادعاه في الوجود منظور فيه **اول** قد ذكرت في حاشيتي على الشرح الجديد
اذ ما ادعاه في العلم اخفى من الوجود وورد صفة المعترض الملتزم بان الحال في العلم
كذلك غير مته وفيه نظر لان ذلك في العلم المقابل للوجود مسلم لا في العلم المطلق ولم لا يجوز
ان يكون معنى العلم في الاصل هو الرفع مطلقا واذا وقع في مقابلة الوجود يرا برفع
الوجود ولا سلم ان الرفع المطلق لا يمكن تعقل بدون الوجود كيف والرفع يمكن اضافة
الى غير الوجود من الاوصاف وتغيرها كرفع السواد ورفع العلم وما يقال من ان في الحقيقة
مضاف الى الوجود والى اضيف الى غيره فانه حتى يكون رفع السواد ورفع العلم مضافين
الى وجود السواد ووجود العلم في غير المنع **قال** بل يجب فرض العقل قال المعترض فيه انه على هذا
يلزم اجتماع الوجود والعدم بحسب فرض العقل لا في نفس الامر وجواز اجتماع المتناقضين بحسب الفرض
ظاهر جدا فلا يكون لقوله وقد يجتمعان لا باعتبار العقل كشر فائدة على ان التباديل من الاجتماع
ما هو بحسب نفس الامر فلا ولى ان يقال الوجود والعدم المطلقان اى غير مضافين بان لا يعتبر اضافة الوجود
الى شئ والاضافة رفع الوجود الى شئ مقابلان لا مطلقا بل بشرائط مخصوصة وقيد معتبر مثل ان يعتبر
احدهما في بعض الاوقات والاخر مستغراقا لهما فيهما بهما بشرائط والقيود مقابلان ويد ونهما
يجتمعان مثلا اذا وجد شئ في وقت دون وقت صدق عليه الوجود للمطلق والمعدم المطلق
فروية مستغراقا صدق المقيدم المطلق لكنهما بهذا الاعتبار ليسا بمقابلين لفقدان شرط التقابل
فيهما وحكم سائر الفردين اللذين يطلق عليهما انهما متقابلان فانما ليسا بمقابلين مطلقا

بلا متقابلان بشروط وقيود بخلاف المعتادين الذين يسميان متقابلين فان الشروط والقيود المعبرة
في مقابلهما ما خوذ فيهما حتى فقدت من تلك القيود والشروط لا يطلق عليهما المتقابلان **قال** الامور
الظاهرة قد يتعرض لها اما الاعدادها ليتوسل بها الى امور خفية واما لان لها مدخل في توضيح بعض
الامور الخفية واما لتطبيقاتها المناسبة مع بعض النواحي من الماتر في الاجتماع الذي يكون احدهما
مخفي عن الامر والاخرى يجب فرض العقل ناسب ان يذكر معه الاجتماع الذي يكون كلاهما يجب الفرض
وسماه اول اول اول فان القوم من اخرهم فوا المتقابلين بانهما الامر ان اللذان لا يجتمعان
في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة فالقيود والشروط المعبرة في تعريف المتقابلين لا يعبر
فيها صدق عليه واللام يجب ان تلك القيود في تعريفها مثلا لو كان التقابل بين سواد جسم في زمان
وبين بياض ذلك الجسم في ذلك الزمان وكذا الحال فجميع صور التقابل لا يجب ان تلك القيود في
التعريف فان المتقابلين لا يجتمعان اصلا واما اذا كان التقابل بين السواد والبياض بدون
التقييد بتلك القيود فلا بد في اخذ تلك القيود والشروط وانما لا يجتمعان اذا قيد بتلك القيود
فذكره من باب تنبيه الفهم بما صدق عليه فان تلك القيود معتبرة في مفهوم المتقابلين
لا فيما صدق عليه **قال** قلنا المراد باطلاق الوجود والعدم في قولنا حصول الجواب ان الوجود المطلق
له معنيان احدهما ما لا يكون مقيدا بقيود ومضافا الى شيء وهو المراد ههنا ويقابل بعدم مطلق
عن مقيد والآخر ما هو عام من الوجود الذهني والخارجي اعني احد الوجودين ويقابل في التحقق
في الذهن والخارج جميعا ثم المجتمع في الماهية المفروضة هو الوجود بالمعنى الثاني مع العدم معني
ثالث وجود رفع احد الوجودين لا الوجود بالمعنى المراد مع مقابله وفي بحث لان الوجود
والعدم بالمعنى المراد في الماهية المفروضة يجتمعان اذا الوجود بالمعنى المراد هو الوجود بلا
قيد و اضاف ونقيضه رفعه اعني الوجود بلا قيد و اضاف لان رفع كل شيء نقيضه وهو
المراد بالعدم المطلق ههنا ولا شك ان الوجود بلا قيد اعني من الوجود الخارجي ورفع الوجود
بلا قيد اعني من رفع الوجود الذهني فاذا كان شيء موجودا في الخارج ومعدوما في الذهن يصدق
عليه انه موجود ومعدوم كاستلزام صدق الخاص على شيء صدق العام عليه وهو المراد
باجتماعها ولا بد في ذلك بان الوجود في الخارج يقابل بعدم في الخارج والوجود في الذهن
يقابل بعدم في الذهن والوجود بمعنى التحقق ذهنا وخارجا يقابل بعدم بمعنى انه لا
يتحقق لذهنا ولا خارجا لان كما ان العدميات المذكورة يقابلها الوجودات المقيدة
بالقيود المذكورة كذلك العدم بلا قيد يقابل الوجود بلا قيد وما المراد بالوجود المطلق
والعدم المطلق ههنا ويجتمعان في الماهية المفروضة كما بينا **قال** يحصل الجواب كما صرح به

الشرح

الشارح ان المراد باطلاق الوجود والعدم ان لا يضاف الى ماهية من الماهيات فالوجود المطلق
والوجود الخارجي والذهني كلها اذا اختلفت غير مضافة الى شيء يطلق بهذا المعنى ويقابل كل ما منها عدم
بمعنى ان الوجود المطلق يقابل رفع الوجود المطلق والوجود الخارجي يقابل رفع الوجود الخارجي والوجود
الذهني المجتمع في الصور بين المفروضتين هو الوجود الخارجي مع العدم بمعنى رفع الذهني والوجود
الذهني مع العدم بمعنى رفع الوجود الخارجي لا يقال الوجود الذهني رفع الوجود المطلق وكذا رفع الوجود
الخارجي لان الوجود الذهني والخارجي خزان من الوجود المطلق فرفع كل منهما يصدق عليه رفع الوجود
المطلق لاننا نقول رفع العام انما يتحقق برفع جميع افراده لا برفع بعض افراده مع تحقق بعض افراده في
العام يتحقق بوجوده في فرد منه فلا يتحقق انتفاء العام ما دام فرد منه حاصلا وذلك في غاية الظهور
قال العدم المطلق قد يتصور فيعرض له كون في الذهن قبل غير سلم وانما يلزم ان يكون له كون في
الذهن لو كان مسمى لفظ العدم المطلق متاولا لما يحصل في الذهن منه فكما انه يلزم من التلفظ بالعدم
المطلق ان يكون له كون في اللفظ ولا من كتيبه ان يكون له كون في الكتابة كذلك لا يلزم من تعقله ان يكون
له كون في العقل وانما يلزم ذلك فيما كان المسمى متاولا لما يحصل منه من الامور المذكورة كالشي
فانه لما كان سماه متاولا لما يحصل منه في العقل يلزم من تعقله ان يكون له كون في العقل ومتاولا
لما يحصل منه في اللفظ يلزم من التلفظ به ان يكون له كون في اللفظ ومتاولا لما يحصل منه في الكتابة
يلزم من كتيبه ان يكون له كون في الكتابة **قال** لما كان مسمى العدم المطلق مقفولا فيكون له وجود في
الذهن بالمعقبة لا معالة والشي لا يسلب عن نفسه فان ثبوت الشيء لنفسه ضروري فكيف لا يكون لفظ
العدم المطلق متاولا لما يحصل منه في الذهن فاذا تلف بالعدم المطلق او كتب كان له يجب الجائر
كون في اللفظ او في الكتابة كما في سائر المفهومات ولا محذور في ذلك اصلا ثم مفهوم العدم بلفظ
فكون الحاصل في الذهن كونه فيكون موجودا فيه بالمعقبة لا بالعرض وليت شعري ان لما كان
مذهبه ان الحاصل في العقل مطلقا من مقولة الكيف فالفرق بين العدم والوجود وغيرهما من
المفهومات كالجبر والشي وان سما غير متاول الحاصل في العقل فان الجبر والشي لا يصدق على
الكيف اصلا والالفاظ موضوعات للصور الذهنية والصور الذهنية مطلقا كيف عده وامثال
هذه الاوهام مما يليق بالاعراض لا بالاعتراض عليه لكن الضرر قد تدعو الى مثل ذلك **قال**
اجتماع المتقابلين بعروض احدهما للآخر ليس محالا اجاب بعض الفضلاء عن هذا النظر
وعن النظر الثاني كل ما بان ليس العرض ما ذكره الاعتدال كما ذكره الشرح بل المقصود تحقيق
ان المتقابلين كما لا يجوز ان يجتمعا في محل واحد كذلك لا يجوز ان يجتمعا بعروض احدهما
للآخر من حيث التقابل او دفع لما توهمه العبارة من ان الاجتماع بعروض الوجود والعدم

اجتماع باعتبار التقابل حيث قال فيقال عدم مثله وفقد مجتمعان اي مجتمع الوجود والعدم
المتقابلان فاعتراض عليه بان رخاوة الجواب ظاهرة بلا اطناب **اول** لتبين وجه رخاوة الجواب
حق يتبين للجواب الخطا من الصواب **اول** ولا يكون العارض بتمامه عارضا قلت في الموضع
فيبحث انه ان اراد ان يجب ان يكون اجزاء العارض باسرها عارضة لمعروض ذلك العارض
فذلك مستغنى بالكثرة فانها عارضة للمعروض مع ان الوحدة التي هي جزءها ليست عارضة له
بل جزءه وان اراد ان يجب ان يكون اجزاء العارض عارضة اما للمعروض او لجزءه فلغايل ان يلزم
كون الوجود عارضا لجزءه وجزءه ملزم وهو امر او يمكن للجواب باختصار الساق ولا بد من الاشارة
الجزء لا يكون لجزءه فيلزم فيه عروض الشيء لنفسه او عدم كون اجزاء العارض عارضة
للمعروض ولا لجزءه وانت تعلم ان ذلك الاشياء انما يتم في الاجزاء الخارجية واما الداخلية
فلما كانت في محال واسع واعتراض عليه بان اذا عرض الوجود لجزءه لم يكن العارض بتمامه
اي بجميع اجزائه عارضا في العروض المذكورة لان نقض اجزاء العارض معروض في هذه العروض
لا عارض وكذا الحال اذا عرض جزء لجزءه وهكذا الى غير النهاية العارض في مرتبة من مراتب
هذه المعروضات المتضمنة لعارضها بتمامه واذا كان كذلك فكيف يندفع بالالتزام ذلك
ان العارض بتمامه لا يكون عارضا بتمامه ومن اين يلزم عروض جميع اجزاء الوجود
وجزء الوجود في كل مرتبة ينقسم الى عارض ومعرض والمعرض ليس عارضا في المرتبة التي
يكون معرضا فيها وفي المراتب التي بعد هذه المرتبة ينقسم الى عارض ومعرض
فادام كذلك يبقى منه امر عارض نعم لو وصل الى مرتبة يكون العروض في المرتبة السابقة
عارض فيها بتمام اجزائه يلزم ان يكون الوجود بتمام اجزائه عارضا والمعرض
المذكور ليس كذلك بل العروض في كل مرتبة مما ينقسم الى عارض ومعرض فأي
اشكال يلزم من التزام ذلك حتى يحتاج الى الجواب **اول** من البين انه اذا كان معنى
كون العارض بتمامه عارضا ان يكون كل جزء منه عارضا لجزءه وجزءه لجزءه وهكذا
لم يمكن في شيء من تلك المعروضات عارض لا يكون جزءه عارضا لجزءه ذلك العرض
فلا يلزم من عدم كون العارض بتمامه عارضا لانه على تقدير ان يكون معنى كون
العارض بتمامه عارضا ذلك انما يلزم لو كان للوجود جزء لا يكون عارضا لجزءه
ولجزءه معرض ولا يلزم ذلك في شيء من تلك المعروضات اذ جزء العارض في كل من
تلك المعروضات معرض لجزءه المعرض وان لم يكن عارضا لنفس المعرض نعم لو كان معنى عروض
العارض بتمامه ان يكون اجزاء العارض عارضا لنفس المعرض لزم في تلك المعروضات ان يكون لها

بتمامه عارضا وذلك هو الشق الاول من الترتيب ويلزم منه المحذور المذكور وهو الانتقاض بالكثرة
والكلام هنا في الشق الثاني فافهم **قول** واعتراض عليه او ردت في الموضع انه لا اتجاه لهذا الاعتراض على ما
قررنا من ان المراد من الوجود وغيره من الامور العامة المشتقات الا اذا اريد بالوجود الخارج عن
ان المستدل انما اراد الوجود المطلق اذ لا يتوهم عاقل ان الوجود الخارج عن المفهومات بل المستدل
به بالترجيح ايضا من انه لا ينافي المعقولات بل يعرض لجميعها انما يتلوه في المطلق دون الخارج فان قلت
الممكن العام ونظائره اعم من الوجود المطلق لصدقها على المعدوم المطلق من حيث هو معلوم
وعدم صدق الوجود المطلق عليه من تلك الحقيقة قلت المعتبر بحسب المشهور في العلم المطلق صدق
على شيء لا يصدق عليه الاخص اصلا اذ لو صدق عليه الاخص ولو من حيثية اخرى لم يكن بينهما
عموم وخصوص مطلقا لا يري ان النأي والمتيقظ متساويان مع الخلق تصادقهما من حيثية واحدة
فذلك الممكن العام والوجود المطلق متساويان لان كل ما يصدق عليه للممكن العام يصدق عليه
الوجود المطلق باعتبار وبالعكس ولا يقدح في ذلك صدق الممكن العام على بعض المفهومات
من حيثية لا يصدق عليه الوجود المطلق من تلك الحقيقة واعتراض عليه بان لا مانع ان كل ما يصدق
عليه الممكن العام يصدق عليه الوجود المطلق فان الممكن المعدوم في الخارج والفصل مطلقا
يصدق عليه للممكن العام ولا يصدق عليه الوجود المطلق فان قلت الممكن المعدوم مطلقا
متصور فيكون موجودا في الذهن قلت تصور صورته مستلزم لان كون ما يحصل من سمي لفظ الممكن
المعدوم مطلقا في الذهن موجودا فيه لان المسمى المذكور موجود فيه وذلك لان المسمى المذكور
ليس متناولا لما يحصل منه في الذهن فلا يلزم من وجود هذا وجود ذلك كما عرفت وما يصدق
عليه الممكن العام دون الوجود المطلق هو المسمى لا ما يحصل منه في الذهن فكلما ان الممكن الوجود
في الخارج اعم من الوجود في الخارج وممكن الوجود في الذهن اعم من الموجود فيه كذلك الممكن اعم منهما
اعم من الوجود العام وهو الوجود المطلق **اول** بعد الاعتراض عن ان ظاهر الايراد المشعر بعموم الممكن
العام معارضه للجواب عنه منع فإيراد المنع في مقابلة غير موجبة لا يخفى ان المعدوم في الخارج في
الذهن مطلقا لا شيء محض فلا يصدق عليه شيء من الاشياء اصلا كيف وثبت الشيء في شيء
المثبت له عدمه وصدق الوجبة يقضي وجود الموضوع بالبدنية ومن العيب ان يصرح في اوائل ذلك
للحقيقة بان المعدوم المطلق لا ذات له اصلا فلا يكون واجبا ولا ممكنا ولا متمنعا فاذا حصل له
ضرب من الوجود وتعين ذات يلزم احد الثلاثة بعينه فكانه نفي ذلك ثم لا يخفى ما في كلامه من
التشوش واللفظة فلا حاجة الى تفصيل **قول** لا يستلزم ان يكون الشيء لنفسه قال بعض الفضلاء
انما يلزم من ذلك ان يكون الشيء بنفسه وهو اذ التفاضل الاعتباري كاف في القيام بالشيء

لان التعارض لا يعتد به في القيام بحسب نفس الامر كما ان مفهوم الموجود يبرهن وجوده فيصير
موجودا فهو وجود وموجود ولا تنافي بينهما لا اختلاف في حيثيات ولقد قال من احسن من قال
لولا الحشيات لبطلت الحكمة **قوله** ويمكن دفع الاخير فقلت في الحاشي فان قلت على تقدير التركيب
الذهني ايضا يتوجه التزام يقوم الشيء بما اتصف بنقيضه فان الجنس ليس عين النوع بل هو غيره
فهو متصف بنقيضه بمعنى انه لا هو وان كان احدهما محمولا بالجنس المتعارف قلت الحيوان
مثلا اذا اعتبر على شيء وامان ان يعني به انه هو عينه كما في جملة الاشياء على نفسه بعد النفاذ لا اعتبار
او ليس كما يقال الوجود هو الماهية او ليس والوجود هو الوحدة او ليس وامان يعني به صدق
عليه بمعنى انه ذلك الشيء فرد من افراده او ما هو فرد احدهما فهو فرد الغرض وهذا هو الشايع
المتعارف ويحقق لذلك المفهوم النقيض كل اعتبار بين الجنس وان يصدق عليه نقيضه بهذا المعنى
والمعدوم مالم يصدق عليه مفهوم الوجود بطريق الحمل المتعارف لا بالمعنى الاول كما لا يخفى فلا يجوز
كونه خارجا عقليا لمفهوم الوجود واعتبر عليه اما اوله فلا بد ان اراد بالجنس والنوع ماصداقا
عليه كالحیوان والانس ولا يخفى ان الجنس ليس عين النوع فان النوع لما كان محمولا على الجنس لم يلا
كان عنه ومثلهما اذ الحمل المذكور هو الحكم بالاتحاد والعينية كما حقق في موضعه وان اراد
بهما مفهومهما فليعلم ان مفهوم الجنس ليس عين مفهوم النوع لكن ليس جزؤه ايضا انما للجنس
الذي هو جزء النوع والكلام فيه مثل الحيوان بالقياس الى الانس لا لمفهوم الجنس بالقياس الى النوع
واما ثانيا فلا بد ان الحمل معنيين بانه معنى واحد هو الحكم بالاتحاد وهو الذي لا يري ان القوة
جزء والقضية عن الخصوصيات وعبروا عن خارجها بربوبية الهمما معنى واحد لا معنيين وامان
التفاوت بين القضية الطبيعية كقولك الوجود ماهية وبين المتعارف كقولك الانس حيوان
فراجع الى موضوع القضية كما نرى في النطق لا الى اختلاف معنى الحمل فيه كما يجب وذلك لان الحمل
الليجائي هو الحكم بالاتحاد الموضوع فان اريد بالموضوع مفهومه كما في القضية الطبيعية كان
الحكم بالاتحاد المحمول معدوما اريد فردا كما في المتعارف على ما هو المشهور وكان الحكم بالاتحاد المحمول
مع الفرد وهذا اعلم ان الظاهر من كلام المصنف ان اراد بالوجود الموجود كما قرره وجح اقول لو كان
للوجود جنس كان محقولا عليه وعلى ما بانراة في جواب ما هو لكن ما بانراة الوجود للطلق
هو المعدوم ذهنا وخارجا او ما يحده وحدة كالا شيء وليس ذات ولا معين امولا شيء
محض فكيف يتبين ان يكون جزؤه مفهوما محقولا معينا **قوله** لا يخفى في الترديد الذي
اورده لظهور ان المراد مثل الحيوان والانس ثم هذا من باب تشبيه المفهوم بما صدق عليه
فان ما لا ذات له ولا معين له هو ماصداق بما له مفهوم المعدوم المطلق معنى ان هذا المفهوم

لا يصدق على شيء من الاشياء بحسب نفس الامر ما هذا المفهوم فلا تحقق وتعين في الذهن الحالة
وما بانراة الوجود المطلق هو مفهوم المعدوم المطلق لا ماصداق عليه ولا يتبين قوله ان هذا القول
لا تحصيل له في العقل كيف وهو معقول بالديهية وكل معقول فلا وجود في الذهن لا يخل في قول كيف
يتبين ان يكون من جزئه مفهوما محمولا معينا ظاهرا فان يحصل جزاء الشيء لا ينافي المعدوم وما لا يري
ان مفهوم الموجود للمعدوم لا شيء محض بناء على ما ذهب اليه المعتز من كون مفهوم المعدوم
لا شيء محض مع ان جزؤه وهو مفهوم الموجود محض فان وجوده لا يستلزم وجود المركب وذلك
ظاهر لا ستره **قوله** تناقض ما صدق عليه من الافراد في بحث اذ قد عرفت ان ليس للوجود
افرادا عارضا للمفهوم اما اصله لا ذهنا ولا خارجا فلا يتصور ان يتكرر بتكرار افرادها العارضة لان
قوله قد عرفت ان ما ذكره في بيان ذلك مدخول **قوله** فرد ودان مطلق الخ اعترض عليه بان هذا
الرد انما يرد لو اعترف القائل المذكور بان للوجود افرادا عارضا لاهيات في نفس الامر اما اذا قال
انه لا يعرض لها هيات في نفس الامر حتى يلزم ان يكون له فيها بذر وضع لها بحسب اعتبار الذهن
حيما حققناه في الحاشي الى اللفظ فهو معنى واحد يتزعم العقل من الماهيات ويضيف اليها ويتكرر
بهذه الصفة كما يشهره قوله فان الوجود فان الوجود العارض للانس ان غير الوجود العارض
للقرس بعد اشتراكهما في مفهوم الوجود بسبب اضافة الى الانس والقرس فلا يرد ذلك اذ وجود
الانس ان ح هو هذا المعنى الواحد مضافا الى الانس ووجود القرس هو بعينه هذا المعنى مضافا
الى القرس فيلزم ساقطه باطرهما فان قلت قد مر ح هذا القائل بان الوجود عارض للانس والقرس
وهما متباينان في نفس فكيف يمكن ان يكون عاضما لهما واحدا بالعدد قلت اذا كان عروضا لهما
لهما بحسب نفس الامر فلا يمنع اما اذا كان بحسب الاعتبار الذهني فلا يجوز ان يكون هناك
مفهوم واحد كالوجود ويكون هذا المفهوم عين كل واحد منهما بحيث اذا اعتبر العقل ذاته
ولم يعتبر مع غيره وتجده في هذه المرتبة خاليا عن مفهوم الموجود وتجده بعد هذه المرتبة موجودا
والموجود عروضا عا سالا ولا شذ ان العروضا لهذا الوجود لا ينافي وحدة العارض فالحدوح
تعد للمعروف **قوله** هذا لا يبراد لطيف جدا فان حاصل الرد منع ان ليس للوجود افرادا مختلفين
والرؤية فان منع النفع لا يتوقف على اعتراف المنع فاحصا ما ذكره ان هذا المنع غير موجب لان المنع
لا يعترف بصحته وهذا مع كونه منافي مقابل المنع مما لا يخفى لطافته الرائدة على المواضع التي
في هذا المعنى ثم هذا الرد انما اورده ثالث مرجح على من يعترف بان للوجود افرادا كما يفصح عن قوله
المعروف يقول بالتشكيك على افرادها فانه لو لم يكن له سوى الخصص لم يكن قوله عليه بالتشكيك
لان الكلي بالنسبة الى حصصه نوع فلا يكون مقولا عليه بالتشكيك كما يقرر عند **قوله** فالوجود

ان يراد بالعوارض نفس المفهوم مضاف الى الماهيات كما اختار هذا المعترض فيقال الموجد
 للطلق عين الوجود الخاص العارض لخصوصية الماهية فلا نسبة بين ما يثبت نوجبه الي
 ذكره الكلام المص في الماهية **والفئة** بالثقة والضعف قد يقال يمكن ان يفرق بين الا
 والاص بما ذكر في برهان الشفاء من انه اذا كان شيان مشتركين في طبيعة امر وكان ذلك
 الامر من الاخر ومحمول مطلقا هذه ان الشدة كثرة الكمالات المذكورة وان الاولوية ما ذكره
 والثفاء فانفتح الفرق بينهما قيل وفي بحث اذ لو فسر الشدة بذلك لزم ان يكون اكثر الذاتيات
 مقبولا بالشدة والضعف لان افراده مختلفة في اشتباع كمالاتها كما لا يخفى فالصواب ان يفسر
 بما ذكره من ان الشدة ان ياد طبيعة العام نفسها في بعض الافراد والضعف ما يقلل الكمالات
 بالقياس الى الزرع والزرع العين والاشود بالقياس الى الفهم والعين فان طبيعة الطول والوط
 في الذراعين والعين اريد منها ما في الذراع الواحد والشم فالصاحب القيل اقول معيار ذلك صحة
 استعمال اسم القضييل كل يقال الذراع ان اطول من ذراع والقييل اشد سوادا من الفهم وما نقل
 من برهان الشفاء ليس بقرينة بل هو حكم من احكام الشئ المذكورين فان الشئ اطلق
 الاولوية على ما هو مسموع من ذلك حيث قال في الفصل الثاني من المقالة الاولى من الفن الثاني من
 الجزء الاول من منطق الشفاء وكذلك الوجود لبعض الاشياء من ذاته وبعضها من غيره والوجود
 بذاته او من الوجود بغيره وكل ما هو متقوم بمعنى فهو اولي به من غير عكس هذا كلامه
 وهو معنى يدل على ان الاولى اعم مما ذكر اول **والفئة** هذا الكلام من الشيخ صريح في انه اذا كان
 الامر بالنسبة الى احدهما عين ذاته او ذاتياله وبالنسبة الى الاخر علمه ضا يكون ذلك الامر اولي
 بالاول من الثاني بذلك من اجل البديهييات وانكاره مكابرة كيف وثبت الذات والذاتيات
 ليجتاح الى سبب وثبت العرضي يحتاج الى سبب وكان هذا القائل محقق التقدم في علم
 الشيخ وقيد الواسطة في العبارة التي نقلها سابقا بالاضافة الى الضمير وليس كذلك بل عكسها
 في الاول هكذا وكان ذلك الامر الاول بذاته والاخر بوسطة وفي وكل ما هو متقوم وامراد
 بالمقوم اعم من ان يكون ذلك الشيء ذاتا له او ذاتياله كما صرح به في التعليقات وح يظهر ان
 الذاتي اولي مما هو ذاتي له من العرضي بالنسبة الى ما عرضي قال المعترض فيه بحث اذ التفاوت
 للمعتبر في التشكيك ما يرجع الى حصول الكلي في افراده فالتفاوت بين الذاتي والعرضي لا يرجع
 الى ذلك بل يرجع الى ان احدهما بين الثبوت للشيء دون الاخر ويمكن توهم ارتفاع احدهما
 مع بقاء الماهية ماهية دون توهم ارتفاع الاخر وما شابه ذلك **والفئة** لان ان التفاوت
 للمعتبر في التشكيك ما يرجع الى حصول الكلي في افراده بل للمعتبر فيه ما يرجع الى صدق الكلي على افراده

وحيث اطلق الحصول في عبارتهم فالمراد به الصدق اذ الكلي للحصول له افراده لا يحصل الصدق
 ولا شك ان صدق الذات والذاتي على الشئ اولي من صدق العرضي عليه كما صرح به الشيخ في العبارة المنقولة
 انفا وصرح بغيره ايضا حتى انه مذكور في شرح المختصر العضد في التفاوت بين الذاتي والعرضي يرجع الى
 التفاوت المقبول بالمعنى المراد ثم قال واما ما ادعاه من ان الذاتي لا يحتاج الى سبب والعرضي يحتاج
 اليه فكلما عارضه سلم اذ على الكلية فان بعض الذاتيات قد يقال ينقيض الاخر كما بين في موضعه و
 الوجود المطلق بالقياس الى الواجب الساتي غير معلل بعلته مع انه زائد عليه عارض له ولا يخفى على من
 فلا فرق بينهما من هذه الجهة اذ يوجد في كل منهما معلل وغير معلل **والفئة** لا شك ان ثبوت الذاتي
 لما هو ذاتي له لا يحتاج الى علة كما صرح جوابه قال في المختصر الذاتي لا يعمل ولا ينافي ذلك كون بعض
 الذاتيات يحتاج الى بعض في التحصيل ورفع الابهام كلفس الى الفصل كما حقق في موضعه
 فان الات كما لا يحتاج الى جاعل يجعل ان لا يحتاج الى جاعل يجعل حيوانا ولا الى جاعل يجعل
 ناطقا بل انما يحتاج الى جاعل يجعل موجودا على ما حقق في موضعه واستمرى بين المحصلين حيث
 للحاجة الى تفصيل ثم لا شك في ان ما هو خارج عن الشئ عارض له يحتاج صدق على ذلك
 الشئ الى علة وذلك جعل القوم الموجود الخاص بمن الواجب تعالى حتى لا يحتاج الى علة ويصدق
 للوجود المطلق عليه تعالى عندهم معلل بالوجود الخاص الذي هو عينه ولو جاز كون العارض غير
 محتاج الى سبب لم يتم كون وجود الواجب عنه اذ يحوز ان يكون عارضا ومستغنيا عن سبب
 فلا يكون سببه حاجة لولائه فلا يلزم المحذور الذي يوردونه على تقدير عدم كونه عين ذاتا
 وهي ما تقدم للماهية بالوجود على وجوده واستيانه في وجوده وامثال ذلك عي من لدني
 خيرة من الصناعة ثم ذكرت ان الظاهر ان مراد من قال ان الشدة كثرة الكمالات كما في نفس الطبيعة
 في ذلك الفرد كان يكون ذلك الفرد بحيث يخل الى اكثر مما يخل اليه ما هو اضعف ورجع الى
 التفصيل الذي نقل عن بهييار الكمال اتابع تلك الطبيعة اذ يبعد عن عاقل ان يقبل الشدة
 بكثرة الكمالات التابعة وكيف يتوهم ذلك مع اضرارهم على ان الذاتيات لا يقبل الشدة والضعف
 والتفاوت الكمالات التابعة للطبيعة في الافراد لا يكاد يخفى على احد قيل فيه بحث اذ لا يشبه
 على من عنده اذ يعرفه باساليب الكلام ان اقوله القائل للشدة هي كثرة الكمالات لا بد الاصل
 على المعنى الذي ذكره بل لا مشك في هذه العبارة وذلك المعنى من اين علم ان الظاهر ان مراد
 القائل هذا على ان هذا المعنى غير مستقيم اذ لو اراد بالتحليل صحة التقييم العقلي فلازم ان السواد الشدة
 مثلا يصح تقيمه الى السواد الضعيف وزيادة كيف وقد ذهب القوم الى ان كل مرتبة من مراتب السواد
 نوع بسيط لا يصح ان يقسم الى مرتبتين اخريين فان المراد به توهم التقييم فعدم جريانه في الذاتي منع ادلا

جاءت توم تقيم الناطق الذي هو في الذكي الى ما في الغبي وزيادة **ان** لا يشبه على من له ادنى
درية بمعلق الالف والبارت ان العبارة المنقولة لا بد لاصلا على ان المراد من الكمال هو
الكالات البقية للطبيعة بل غاية ما في الباب ان يكون معناه اعم من ذلك ومما ذكرناه في
توجيهه ثم القرينة العقلية صارفة على المعنى الاول فتعين الثاني وتعيين المراد بالقرينة العقلية
ليس بدعة بل الاعتراض على العبارة في احتمال معنى مستقيم بدعة لحدتها هذا القابل في غالب
كلماته قوله من ان علم قلنا قد ذكر في الاصل ان من اين علم ولطالبا به بدعته غير موجه ثم ان الذي
الذي ذكره في التحليل قبح لظهور ان المراد من التحلل هو القيمة الوهمية كما يشترط بين القوم
اطلاق التحلل بهذا المعنى وظهور ان ذلك لا ينافي الباطنة ولا يلزم الترك ومنعه عدم جريان
التحليل في الذاتي بناء على الناطق الذي في الذكي ممكن تحلل الى ما في الغبي وزيادة يقدح فيما
ذكره اتفاقا ان معيار التشكيك صحة استعمال افعال التفصيل لانه اذا كان الذي قابل للتحلل اكثر
مما في الفرد الاخر صح استعمال افعال التفصيل في المعارف قطعا فيلزم ان يقبل المذكي التشكيك فانه اذا
كان الناطق في احد الطرفين قابلا للاعتلال الى ما في الاخر وزيادة يجوز استعمال افعال التفصيل
عند اهل اللسان قطعا اذ لا فرق بينه وبين الاسود من هذه الهيئة ولذلك لا يتجاشى
اهل المذاهب ان يقولوا زيد انطق من غير وكما لا يتجاشى ان يقول الغير شذوذا من الفهم ثم الى
ذكرت ابراهيم لم يفرق في العبارة المنقولة عنه بين الشدة والضعف والزيادة والنقصان
وهو خلاف التحقيق فان الشدة والضعف من خواص الكيف والزيادة والنقصان من خواص
الكم واعتراض عليه بان ان اراد ان الشدة والضعف بالتغير المذكور في كلام بهميان من
خواص الكيف فمنوع ضرورة انها بالتغير المذكور اعم وانه على ذلك بالتبديل الطويل ولذلك
عصر القوم للاختلاف المعير في التشكيك في الثبات الشهيرة ولم تعد والزيادة والنقصان
منها وان اراد انها بمعنى اخر من خواص الكيف فغير مفيد والعجب ان الشدة بالذات ارتضاه
وهذا القائل وهو حصول كمال الطبيعة بمعنى ان يكون بحيث ينحل الى اكثر مما ينحل
اليها هو اضعف ليس من خواص الكيفات ايضا بل هو اعم مما فيه وما في الكم ياتي
معنى حكم ايها من خواص الكم **ان** ظاهره ان هذا لا يريد ان يعرف بهما حيث عرف
الشدة والضعف عما يشتمل الزيادة والنقصان وهو خلاف التحقيق فان الشدة والضعف
على ما حققت في موضعه من خواص الكم فتغير الشدة والضعف بما يشتمل الزيادة
والنقصان والمثيل بالطويل يخالف التحقيق بل العرف العام ايضا اذ لا يقال في العرف
ان لفظ الطويل اشد من لفظ القصير بل يقال انه اريد منه والتردد الذي ذكره

خارج

خارج عن منبر الاستقامة لان حاصل الايراد ان تغيره بالشدة والضعف شامل للزيادة والنقصان
وهو خلاف العرف الخاص والعام لا يرتبط ان يقال في جوابه ان الشدة والضعف بتغيره ليا محصور
بالكيف نظير ذلك ان يفر احد الكم بما يشتمل الكيف فيقول مثلا الكم من غير ان يقتضي لانه نسبة قوة
عليه انه يدخل فيه الكيف وهو ليس كما يقال في جوابه ان اردتم ان ليس كما بهذا التغير فمنوع ضرورة انه
بمعنى اخر ليس كما فغير مفيد ولا يخفى ما في ذلك من الخراف والاعوجاج على من له طبع سليم وذهن
مستقيم واما ما ذكره في معرض التهجيب ان الشدة بالمعنى الذي ارتضاه ليس من خواص الكيف فالمر
بحجب في نفسه ولكن ليس بحجبا منه فان ما ذكرته في التغير المذكور توجيه له بحيث يندفع عنه
الايراد المشهور وهو انه يلزم كون اكثر ذاتيات مقول بالتشكيك او مردت عليه انه غير مانع
لدخول الزيادة والنقصان ولا يلزم من رفع هذا فادع عن تعريف اذ لا يريد عليه فادع اخر اصل
فمن اين علم ان تعريف ذلك التعريف من جميع الوجوه مع نصري بان يدخل فيه الزيادة وان دخل
التحقيق وقلد من وجه كلا ما بوجه يندفع عنه بعض ما يلوح عليه من الفساد ثم اورد عليه
فادع اخر هل بينه العقلاء الى التناقض بان يقال هذا اريد ايضا على التوجيه المرجح له فالتقدح
فيه قدح فيما ارتضا ما ظن عاقلا يتوهم ذلك **ان** فانه في وجود الواجب اقدم والولي
واشد قيل قال بهميان في المقالة الخامسة من البيات كتاب التحصيل ثم الوجود بما هو
وجود لا يختلف بالشدة والضعف ولا يقبل الاكمل والنقص وانما يختلف في ثلثة اشياء
وهي التقدم والتاخر والاستفناء الحاجة والوجوب والامكان وبعضه عدم اختلافه
بالشدة والضعف ما ذكرناه من ان معياره لك صحة استعمال اسم التفضل فلا يصح ان
يقال فرس اشد من فرس اخر في الفرسية وقد اوردت عليه ان الحقائق لا يقض من
الاطلاق العرفية فعدم صحة استعمال اسم التفصيل لا يضر ولا يفتي من جوع فدعوى ان
وجود الواجب اشد من وجود الممكن مستلزاما لانه لا يصح ان يقال وجود الواجب اشد من
وجود الممكن غير تمام لان من لا يلزم ذلك لا يلزم هذا قيد فيه بحيث اذا المراد بصحة استعمال
اسم التفصيل ان الطبع السليم والعقل المستقيم يجوز استعماله في بعض الصور وسكني
في بعض حتى اذا استعمال في الصورة الاولى يقبله الفطرة ولا يجبه وتدع عنه له واذا استعمال في الصورة
الثانية لا يقبله ويجه وسوءه ثم اذا تتبعنا الصورة الاولى وقتنا عن احوالها وجدنا
ان الفضل والفضل عليه فيها متفاوتان بالكمال والنقصان وان بهذه الصيغة
يعبر عن هذا التفاوت فجعل استعمال الصيغة المذكورة معيارا واثارة للتفاوت
بالكمال والنقصان وليس المراد ان اهل العرف يستعملون هذه الصيغة في بعض المواضع

دون بعض اخر سيم من هذا ان هناك تفاوت بالكمال والتقصان حتى يد بان الحقائق
لا تقص من الاطلاقات العرفية بل اصل العرف احصا بمقتضى طباعهم المستقيمة يتعملونها
في بعض الصور ويقصدون بها التفاوت بالكمال والتقصان دون بعض اخر ولا يختص
ذلك بلغة دون لغة مثلا بان الفطرة ان يقال بالفارسية ان هت ازان هت هت
تراست كما ياتي ان يقال ان اسب ازان اسب اسب تر است **اول** بعد ان يعلم ان مفهوم
اسم التفصيل هو الرجحان في المتيقن منه بحسب الشدة والضعف **او** بحسب الزيادة والتقصان
فمن يقول بالرجحان المذكور فيه يجوز استعماله قطعا مثلا من يجوز الرجحان في الوجود
بحسب الشدة والضعف يجوز استعماله في قطع اذا القول بالرجحان المذكور هو بعينه
القول بتحقيق مفهوم القضية على هذا التقدير من غير فرق لما جعله معيارا هو بعينه
ما جعله معيارا كما قال معيار الرجحان في الشدة والضعف هو تحقيق الرجحان في الشدة
والضعف وذلك هدر لم فيما ذكره نسبة هؤلاء الذين جوزوا التفاوت في الوجود بحسب
الشدة والضعف الى عدم سلامة الفطرة وان ذلك وما ذكره اهل العرف بمقتضى
طبائعهم المستقيمة يتعملونها في بعض الصور دون بعض لا ينفعه لان اهل العرف انما
يطلقون الالفاظ لا فائدة ما اعتقدوه فاذا اعتقدوا ان شيئا ما كالزمان المتد
موجود اطلقوا اسم الوجود عليه وان لم يكن موجودا في الواقع كما دل عليه البراه
ولذلك يطلقون الخلاء على ليس فيه جسم محسوس فان كان مملوا بالهواء لم يعلم
علمهم بوجود الهواء الى غير ذلك من الواضع التي يعتقدون فيها خلاف الواقع ويطلقون
الالفاظ على وفق ما اعتقدوه في توكيد الامر الى العرف وتحكيمه مرد الى الهالة ان يتجأ
الى بيان انهم لم يحيطوا في هذه الافة واخطوا في تلك المواد من الجائز ان يكونوا قد
اخطوا في تلك الماد كما اخطوا في الالاء عن إطلاق العام والقادر على من لا يقوم
به العلم والقدرة على ان الاء الفطرة من ان يقال ان هت ازان هت هت
في مجلس المنع وان سلمنا انه خلاف التحقيق واما المثال فان الى الفطرة فيه لانا وباه في
لظاهرة فقط **قوله** وهي ما لا يعقل الاعراض المعقولة اخر قيل هذا التعريف لا يشمل
كثيرا ما عدود من المعقولات الثانية كالجزي والكل والشي ونظائرها وتريها الورقة
من القدماء هو انها القوارض العقلية التي لا يحادى بها امر في الخارج وقد عدوا
منها الكل والجزي والقضية والشي والذات والماهية والعلة والمعلول والممكن
ونظائرها والمص لم يعرف في ذلك وعد بعض المذكورات منها في الكتاب وهم موز

للتأخير

المتأخرين فرد ذلك بوجه يخرج عنه أكثر ساعده القدماء منها حيث اشترطوا ان يكون
تفعل المعقول الساتى بعد تفعل شي اخر رعاية لوجه التسمية ويخرج كثير من الامور
العدودة منها كالكل والجزي والقضية والشي والعلة ونظائرها وحملوا العوارض
العقلية على ما يقابل العوارض الخارجية ولو انهم الماهية و ارادوا بالعوارض الخارجية
ما لوجه على معروضها بالصدق القضية خارجية فكل ما هو كذلك من العدودات منها
يخرج عنها ومثل الجزي والشي والعلة يكون بهذا القيد خارجا ايضا ضرورة ان زيدا
جزي وشي وعلة في الخارج ثم لما سرق خروج هذه الامور عنها اعترض بعضهم على القدماء
بعدم هذه الامور منها كما نقله الشارح وبعض اخر اسر كوا تكلفات بعيدة ليتدرج
هذه الامور منها ولم ينظر والي ذلك **قوله** ساتوه من خروج الكل والجزي عن التعريف
للكو غير مسلم فان الكلية والجزئية صفتان للصورة الذهنية اعني الماهية باعتبار
وجودها في الذهن فليس زيدا جزيا في الخارج بل لما صل منه في الذهن وهو الصورة
المشخصة جزئي وقس عليه الكل بل الامر فيه اظهر اذ من البين ان الماهية الخارجية ليست
في الخارج كليا كما ليس جزيا بل هو بحيث اذا وجد في العقل اتصف بالكلية قال الشيخ
ابو العباس اللوكري في بيان الحق ما الجنس الطبيعي فهو الحيوان بما هو حيوان الذي يصلح
ان يحصل للمعقول منه النسبة التي هي الجنسية فانه اذا حصل في الذهن معقولا صلا به العقل
الجنسية ولا يصلح لما يفرض معوزا من مريد ولا الشعور من الانسان فيكون طبيعة الحيوان
للوجود في الايمان ان يفارق بهذا العرض طبيعة الانسان وطبيعة مريد ان هو بحيث
اذا تصور صلا به ان يلحقه مفهوم بهذه الصفة وهو الجنسية وليس له الصلوح لها بحال
فقوله للجنس الطبيعي يعنون به الشي الطبيعي الذي يطلع ان يصير في الذهن جنسا وليس
هو في الطبيعيات بجنس هذا كلامه والشي فهو في ياق الوجود والبحث في كونه عارضا
ذهنيا كالبحت في الوجود يتحقق ذلك في موضعه واما العلة فان امر يديه التاثير والاتباع
في العقل فلا شك انه من اللواحق الخارجية لكن القوم لم يريدوا به ذلك بل ارادوا
به كون الشي بحيث لو وجد في الخارج تبعه شي اخر ولم يوجد فيه لم يقع وليس ذلك
من اللواحق الخارجية اصلا والتعريف المذكور الذي نسب الى المتأخرين هو بعينه
التعريف الذي ذكره القدماء ويظهر ذلك بنقل كلامهم في هذا العام قال الشيخ ابو
العباس اللوكري في الفصل الثاني من منطق كتابه بان الحق ان ماهيات الاشياء
قد يكون في الاعتبار وقد يكون في التصور فيكون لها اعتبارات ثلث اعتبار

الماهية بما هي كذلك واعتبارها من حيث هي في الاعيان فلحقها ح اعراض يخص
وجودها ذلك واعتبارها من حيث هي في التصور فحقها مثل الوضع والمحل وذلك
الكيفية والمزية في المحل والذاتية والعرضية في المحل في المحل وغير ذلك ما يتعمل فاذ ليس
في الوجودات الخارجية ذاتية ولا عرضية محلا ولا كون الشيء متدا ولا كون خبر ولا
قياس ولا غير ذلك واذا اردنا ان نتفكر في الاشياء ونظمها فيحتاج ضرورة الى ان
يدخل ما في التصور فيعرض لها ضرورة الاقوال التي في الصور ونحو نزوم بالفكر ان
يستدرك المجهولات وان يكون ذلك من المعلومات والامور لا ما يكون بمجهولة
بالقياس الى اذهن لا محالة وكذلك انما يكون معلومة بالقياس اليها والحال
والعارض الذي يعرض لها حتى ينقل من معلومها الى مجهولها هو حاله عارض
يعرض لها في التصور وان كان مالمها في التصور وان كان مالمها في ذاتها
موجودا مع ذلك ثم قال فاذن موضوع المطلق عوارض الوجودات متى كانت
في الصور من حيث يكون على نحو وجهه يكون ذلك النحو والمهية موصلا للعاب
المصور من معلوم الى مجهول فقولنا عوارض الموجودات تجري مجرى الجنس
وقولنا متى كانت في غير التصور هذا كلامه فقد صرح فيه بان العقولات الثانية
التي هي موضوع المنطق على ما تقر عندهم هي عوارض الماهيات من حيث وجودها
الدهني بخصوصه وقد صرح بعدم شمولها للوانرم الماهية وعوارض الوجود
الخارجي وبعبارة ما ذكره المتأخرون ويوافق ما في الشفاء ومختصراته كتحصيل
بهميار فليت شعري من اين اخذ من القدماء ورث خلاف ذلك لعدم
ورثه من افلاطون القبطي فان ما ورثناه عن القدماء ما نقلناه على ان
ما ذكره من انها العوارض العقلية التي لا يحاذي بها امر في الخارج ينطبق على امر
التأخرين بل هو هو اذ المراد بالعوارض العقلية ما يكون عروضا بحسب
الوجود العقلي ولما كان لوانرم الماهيات ايضا عارضة بحسب الوجود
الخارجي احتسرها بقيد عدم الممازات الامر الخارج فكله قيل هو العوارض
التي تختص بعروضها وجود معرفتها في العقل ثم قال صاحب الفيل اوانا
اقول اراد القدماء بالعارض ههنا ما هو عارض مطلقا اي بالقياس
الى جميع افراد الواقعة في نفس الامر فلا يدخل فيه مثل الحيوان العارض المتولدانه ليس
عارض لانسان بل ذات له وقيد والعارض بالعقلي و ارادوا به ما يقابل العارض في نفس

الامر لان العقولات الثانية لما كانت محمولة على عروضاتها بل ما طاعة كان غيرها ومحمولة
معها في نفس الامر فيمتنع ان يكون عارضة لها فيها وانما كان عروضها لها بحسب اعتبار
العقل فان العقل اذا اعتبر المعروف بذاته ولم يتبرعه غيره تجده في هذه المرتبة علمضا
عن العوارض وفي المرتبة التي بعد هذه المرتبة معروضاته كما حققناه في عروض الوجود والوجود
بقولهم لا يحاذي بها امر في الخارج انه لا يكون مبدؤها موجودا فيه يخرج مثل الاسود
والمتحرك اذ السواد والمتحرك موجودان في الخارج وانما سموها بعقولات ثانية لان العقل
يعد هاهنا في المرتبة الثانية وفي المرتبة الاولى وهي حال تعقل المعروف ذات بذواتها يكون
خلو اعينها وايضا هي عوارض والعوارض تابعة للمعروضات ونواتها ولم يسم عوارضا
لثانية لانه يتبادر منه ان يكون عروضها بحسب نفس الامر وليس كذلك لما عرفت مثل
مفهوم الشيء فانه لا يكون ذاتيا لشي من افراد الواقعة في نفس الامر متحد الافراد فيها
عارض لها بحسب الاعتبار لا ههنا جسمانية والهيئة التي هي مبداء معدومة في الخارج
قالهم بما روي في من العقولات الثانية المستندة الى العقولات الاولى وحكم حكم الكلي في
والجنس والنوع فليس فيه في الموجودات موجود هي شي بل الموجود اما ان واما فلك
ثم يلزم معقولية ذلك ان يكون شيئا وكذلك الذات وكذلك الموجود بالقياس الى
قيام الذات وقول المص ولا شي مطلقا اشارة الى ان الشيء ليس ماهية شي من افراد
فانه لا شي مطلقا في الوجود حتى كان مفهوما لشي ماهية بل الموجودات اشياء محصورة
لكل منها ماهية قد عارض لها مفهوم الشيء بحسب الاعتبار العقلي واطلاق الهيئة على
الشيء ما عتكا اطلق الوجود على الموجود وعلى هذا يقطع ما امرده التارخ على
كلام المص كما لا يخفى ^{فمن} الذين ان مراد القوم بالعارض ههنا الخارج المحمول ولا شك
ان العقولات الثانية بالنسبة الى افرادها كذلك بحسب نفس الامر ضرورة ان الكلي مثلا
خارج عن طبيعة الانسان ومحمول عليها في نفس الامر فكيف يصح ان يراد بالعارض العقلي
في تعريفها ما يقابل العارض في نفس الامر وما ذكره في بيان استناع كون العقولات الثانية
عارضة لافرادها بحسب نفس الامر في جميع العوارض فان العاكس مثلا متحد مع افراد
وعينها في نفس الامر كما كلف بالطبايح بناء على ما ذكره من ان الحمل مواطاة بستر
العينية فيلزم ان لا يكون شي من العوارض عارضا بحسب نفس الامر هذا على ان نقول ان
اراد كون العقولات الثانية عين افرادها ومحمولة معها في نفس الامر بوجه من الوجوه
ممنوع فكيف يتوهم ذلك مع ان احدهما امر عقلي غير موجود في الخارج حقيقة والاخر امر

موجود فيه ولم يكن بينهما فرق أصلا يجب نفس الامر لم يكن لحد هما من العقولات الثانية دون
الاخر وان اراد منها اتحاد بوجه من الوجود فلم ولا ينافي الاستيلاء بينهما في نفس الامر كما يشهد
الامور الغفلة بغير انحاء الوحدة كالوحدة بالموضوع والوحدة بالمتعلق على ما فعلوه
في موضعه فلما ان وحدة الثوب والشئ من حيث انها ابيض ووحدة الضاحك والكاتب
من حيث انها محمولات على زيد لا ينافي الاستيلاء بينهما كما يجب نفس الامر كذلك لا ينافي وحدة
العارض مع المعروف الاستيلاء يجب نفس الامر فان ذلك ضرب من الوحدة بالفرض على ما ناض
عليه الشئ في الشفاء بل نقول لما كان العارض منها مع الفاعل المحمول فالتحاد مع افراده
بحق معنى العرف فكيف يتوهم انه ينافي ثم يقول قد شتر بين القوم ان موضوع المنطق
هو العقولات الثانية من حيث الالصال ولو كان العقول الثاني شاملا للعوارض الذهبية
وغيرها من العوارض التي ليس لها وجود خارجي كما توهمه كان الواجب ان يخص هذا
القسم من العوارض الذهبية ويجعل مع قيد الالصال موضوع المنطق لا ان يجعل موضوع
العقول الثاني من تلك الحيشية اذ على هذا التقدير يكون موضوع المنطق نوعا معيناً من
العقولات الثانية فيكون قولهم موضوع المنطق من العقولات الثانية من قبيل ان
يجعل موضوع الطبيعي هو الموجود من حيث الحركة والكون وذلك مستقيم عندم وعند
الطبع السليم ايضا اذ الطبيعة تعبر ذات الموضوع ثم تقيدها بالحيشية ان احتيج اليها كما
ملكوه في بيان موضوعات العلوم مثلاً جعلوا موضوع الوحي النغم من حيث يعرف بالحيشية
التأليفية الملازمة والنافرة ولم يجعلوه الوجود من تلك الحيشية وموضوع الطب بده لا
من حيث يعبر ويراد عن الصحة ولم يجعلوه الجسم الطبيعي من تلك الحيشية وموضوع الفقه فعل
المكلف من حيث يعمل ويحكم ويصدق ويفد لا الوجود من تلك الحيشية وكذا الحال في موضوعات
سائر العلوم فبنوا ولا ذات الموضوع على الوجه الخاص ثم ان احتيج الى التقييد بالحيشية قيدوها
بما ولم يعبر عنه بالامر العام مقيد بالحيشية اعتمادا على ان الحيشية لا يوجد الا في الامر الخاص
الذي يندرج في تحت ذلك العام كالتعم في الوحي وبدن الانسان في الطب وفعل المكلف
في الفقه بل يقول لما كان موضوع المنطق وهو العوارض الذهبية بالمعنى القابل للعارض الذهبية
والعارض يجب الوجود الخارجي فقط فلا حاجة الى بيان موضوع المنطق الى تصوير العقولات
الثانية بالمعنى الذي توهمه هذا القائل بل انما يحتاج فيه الى بيان العوارض التي هي محمول
القضايا الذهبية وتلك اخص من العقولات الثانية بزم هذا القائل على انك عرفت تحقيق
العقولات الثانية من كلام اللوكري وغيره على وجه يندفع به الاوهام هذا ثم ان الشارح

بعد

بعد ان عرف العقولات الثانية بقوله وهي ما لا يعقل الاعراض المعقولة اخرج ذكر الحاشية
انه قد يتوهم انه لا بد من قيد اخر لا يخرج الاصناف اعني قولنا ولا يجازي به امر في
الخارج ولا حاجة اليه لان الاضافات وان صدق عليها انها لا يعقل الاعراض الاخر
لكن لا يصدق عليها انها لا يعقل الاعراض المعقولة اخر لان حاصله ان يكون منشاء
عروض العارض وجود المعروف في العقل والاضافات ليس منشاء عروضها وجودها
في العقل كيف وكل ما يكون منشاء عروضه وجود معروفه في العقل لا يمكن ان يكون
موجودا في الخارج بل يجب ان يكون في المرتبة الثانية من العقل وهي العقولات الثانية
التي كلامه ونقل عنه ان فيه تعريفا على الاستاذ قد سس سره فذكرت في الحاشية التي ذكرها
والتي يتنبط من كلامه ليظهر سقوط ما اوردته الشارح عليه واستوفيت الكلام فيها في
ذلك فليرجع اليها والمعتزض نقل ما ذكرته هناك وهو ما ذكرت ان السيد قد سس سره
عرفها في الحاشية المطابع بما يعبر عن الماهية بحسب الوجود الذهني اعني ما للوجود الذهني
مخصوصه مدخل في عروضه ثم قال ويسمى مقولات ثانية لانها في المرتبة الثانية من
العقل لا يرى انه لا يمكن ان يعقل معنى الكلية الا بعد تعقل مفهوماً بغير وصفه
ولا شهيرة في هذا التعريف نعم يجي المناقشة بان العوارض الذهبية لم لا يجوز ان يتفكر
تعقلها عن تعقل معروفاتها والامثلة الجزئية لا يفيد ويجاب بدعوى الحصر لتقراء كما
في دعوى انه لا شئ من المفرومات اعرف من الوجود انتهى ما نقله المعتزض واعتزض
عليه بان لا يتم ان ليس في هذا التعريف شهيرة بل فيه اشكال من وجود احد هاتان
الكليتين من افراد المعرف كما اعترف به ولا يتم ان لا يمكن تعقلها الا بعد تعقل مفهوماً
يعبر عنه بوضها غاية الامر ان لم تعقل ما يستتبع تعقل ما اضيف به حتى يكون العقول
كلها ومن البين ان تعقل المضاد اليه لا يلزم ان يكون متقدماً على تعقل المضاف
وهذا ظاهر وثانيها انه يلزم بمقتضى هذا التعريف ان لا يكون الشيئة والجزئية
ونظائرهما من العقولات الثانية بناء على انه ليس للوجود الذهني مدخل في عروضها
مع ان القوم مرجحوا بانها سنها وثالثها ان الوسائط ان تعقل الكلية بعد تعقل مفهوماً
فذلك غير مفيد اذ ما هو من موضوعات المنطق ويبحث المنطق عنه وعن اقسامه
هو الكليات الكلية ولا خفاء في ان تعقله لا يلزم ان يكون بعد تعقل الكلية العارضة
له بعد تعقل مفهوماً ان يكون تعقله ايضا كذلك فيلزم خروجه عن التعريف المذكور
وكذا حال الجبس والنوع والفقيه والعيال وكثير من موضوعات المنطق فيلزم ان يكون

خارجية عن التعريف وقد ظهر من ذلك انه لا يظهر بعد تعقل العارض في صورة من الصور
عن تعقل معروضه فكيف يستقيم ان يدعى الحصر الاستقرائي في ذلك **اقول** المنع الذي
صدر به الكلام غير متوجه لان حاصله منع كون التعريف جامعاً بينا على ان لا يتم ان
الكلمة يصدق عليها هذا التعريف مع انه افراد المعرفة وقد اطبق العقل على انه لا بد
في القبح والتعريف جمعاً او منعاً من الشاهد كما مر ارا ثم منتهى هذا المنع عن كون الكلمة
امراً نسبياً لان محصله امكان فرض شركة الصورة العقلية بين كثيرين ولا شك ان تعقل
النسبة فرع تعقل النسب بين ومتاخر عنهما ومن العجيب انه حمل للمضاف اليه ههنا على
ما هو مصطلح الحياة وادعى الظهور في عدم لزوم تقدم تعقله على تعقل للمضاف
اليه مع ظهور ان البحث عنه معنى اضافي باصطلاح القوم فيتوقف تعقله على تعقل
للمرافه واما الايراد الثاني فنقدح بما حقق ان الوجود والشيء ليسا من العوارض
الخارجية بل من العوارض الذهنية وبالجملة انما يتوجه ذلك ان لو ثبت بالدليل ان
الشيء ليس من العوارض التي لخصوص الوجود الذهني في عروضا مدخل وهو
في غير المنع واما البرهنية فقد عرفت انها من العوارض الذهنية وانت تعلم انه اذا كانت
الكلمة من الاضافات المتأخرة في العقل عن العروضا كان تعقل الكل المشتق منه ايضا
متأخرا عنه فلا يلزم خروجه عن التعريف كما ذكره بعد التناول عن المنع الغير الموجه في
عليه حال النوع والجنس والقضية والقياس وسائر موضوعات المنطق نعم ينبغي التمسك
فيما ذكره في وجه التسمية ان لا دليل على ان العوارض الذهنية كلها امور نسبية
حق يصح الحكم الكلي توقفها في العقل على تعقل معروضاتها ويندفع بالاعتقاد كما
ذكرته من النظر في اصل الحواشي فقد ظهر من ذلك اندفاع الاوهام التي ابدتها
هذا القائل ثم ان عروضا من نقل التعريف كما اسيرت اليه عدم ورودها اوردنا خارج
على الاستاد قدس سره من ان توهم الاحتياج الى القيد المخرج للاضافات مع عدم
الاحتياج اليه في الواقع كما علم الخارج واما دفع التسمية التي ذكرها هذا القائل
فلم يكن ملتفتا اليه على انها سند فنه بلسرها كما عرفت ثم نقل المعترض عن بعض الافاق
ان القوم اعتبروا في العقولات الثانية امرين احدهما ان لا يكون الشيء عقولا
في الدرجة الاولى وهو المراد بالثانية والثاني ان لا يكون في الخارج ما يطابقه ولا
خطوا في تعريفها اعتبار هذين الامرين فاستاء الى الاول بقولهم ما يعرض للعقولات
الاولى والذهن والى الثاني بقولهم ولا يوجد في الخارج ما يطابقه اما دلالة الثاني فظاهر

واما دلالة

واما دلالة الاولى فبنيته على ان العوارض الذهنية يحتاج في العقل الى تعقل معروضاتها
الذهنية كما يحتاج العوارض الخارجية فهو وجودها الخارجي الى معروضاتها الخارجية
واعترض عليه بان فيه نظرا لانه ان العوارض العقلية يتوقف في العقل على تعقل معروضاتها
ووجودها في الذهن ولم لا يجوز ان يعقل مجردة عن تعقل معروضاتها الذهنية غاية
انها يتوقف في عروضاها على حصول معروضاتها في الذهن وهو لا يستلزم توقف تعقل
ما على تعقل معروضاتها وانما يلزم ذلك لو توقف تعقل تلك العوارض على عروضاها المعروضا
وهو ثم فان المعلوم لنا بالضرورة ان المعروضات الذهنية اذا تحققت فربما يعرض لها
العوارض واما ان العوارض اذا تحققت في الذهن فيلزمها العروضا والتوقف فلا يتم ذلك
فان قلت العارض الخارجي يحتاج في وجوده الخارجي الى معروضه كما مر جوابه فكذا العارض
الذهني يحتاج في عروضا الذهني الى وجود معروض الذهني فلا فرق بينهما بل بينهما وخصوص
الموجودين لا مدخل في احتياج العارض قلت الفرق بينهما ان معروضها العوارض الخارجية
محل العرض ولذلك حكموا بان العارض يحتاج الى معروضه الذي هو موضوعه ومحل العرض
العوارض الذهنية اذا حصلت في العقل فان محلها باعتبار هذا الوصول هو العقل
دون معروضاتها فيلزم الاحتياج في وجودها في العقل الى محلها الذي هو العقل **اقول**
العوارض الذهنية ما هي منها بسبب اضافات فلا شك في انها يتوقف تعقلها على تعقل
معروضاتها وما هي مقبلة اليها كما سبق من الكلي والجزئي وغيرها واما الوجود فان فيه
بالكون في الخارج وفي الذهن وفي احدهما فكذا في من النسب المتوقف تعقلها على
وان لم يلزم ذلك وفيه ان لا يمكن تعقله الا مقيدا بما هيته من الماهيات ولواجب الا كما ذكره
الاستاذ قدس سره فكذا وان منع ذلك ايضا فيبقى المنع المرد ثم لو لم يتم ذلك لم يكن من العقولات
الثانية ولا يلزم منه اختلال التعريف فان من يجعل من العقولات الثانية يبرع انه لا يمكن تعقله
الامقيد اذا ثبت عليه فاد هذا الزعم يرجع عنه ويعترف بان ليس من العقولات الثانية وكذا
الحال في نظائره كالشيء وغيرها والحاصل انها لا يلزم مجرد هذا المنع فاد التعريف اذا حاصل منع
صدق التعريف على بعض المفهومات مع جعلهم اياها من العقولات الثانية وقد علمت ان منع الجامعة
والانسية في التعريف غير متوجه وجعلهم اياها من العقولات الثانية سبني على اعتقادهم عدم امكان
تعقلها بدون تعقل العروضا وهم يدعون البديهة في ذلك فاما ثبت امكان تعقل بدون العروضا
لم يثبت انه ليس من العقولات الثانية وبعد ثبوت ذلك لا يلزم فاد التعريف كما عرفت هذا وما
ذكر في الجواب السؤال من الفرق انما يتجه اذا كان حكم القائل باحتياج تعقل العوارض الذهنية الى

تفكر مع وضاعتها مبني على القيل وليس في كلامه تفكر بل لا يجوز ان يكون التشبيه في مجرد التوقف
لاني ان شاء التوقف هو العرفي بل يكون مبني على انها اما نسب واصافات ولاشبهه في توقف
تفكرها على تفكرها في العرفي والمنسوب اليه واما غيرهما لکن لا يمكن تفكرها بل لا يمكن تفكرها
كما ذهبوا اليه في الوجود والشيء وادعوا البديهة في ذلك وعرض القابل توجيه كلامهم بما يوافق ما
ذهبوا اليه ولم يصرح بان الامر كذلك في الواقع بل ذكر ان هذا مبني على احتياج العوارض الذهنية
في التفكر الى تفكر مع وضاعتها وهذا مصادق سواء كان تحقق الاحتياج المذكور او لم يتحقق فلا شيء
مطلقا قال بعض الفضلاء هذا تفريع على مجموع قوله قلت الشيء متعاضد في الوجود بل هو عارضة
للوجودات المتصلة في العقل لا على مجرد قوله فليست متعاضدة في الوجود وظهر ان عدم الشيئية
لا يتلزم عدم مفهوم الشيء المطلق الا على تقدير ان يكون الشيء جزءا من مفهوم الشيء كالوجود من
مفهوم الوجود وهو انما يتحقق على تقدير الترادف بين الوجود والشيء وليس كذلك كما ليس واما
اذا كان التفريع على مجموع ذلك العقول يكون حاصل المعنى ان الشيئية اذا كانت معدومة وكانت من
العوارض الذهنية للوجودات يكون مفهوم الشيء المطلق غير موجود ولا شك في صحة ظهور ان الشيئية
اذا كانت معدومة مع كونها من العوارض الذهنية يكون معدومة بجميع اجزائها اذ العوارض
الذهنية للشيء يكون عارضة له في الذهن بجميع اجزائها فيكون معدومة بجميع اجزائها فيكون
الشيء الذي هو جزء من مفهوم الشيئية معدوم وما هو هذا التوجيه ليس بعيدا عن عبارة الشيئية والشرح
وكذا في عبارة المتن وفيه بحث بعد هذا التوجيه لفظا ومعنى اما بعد لفظا فظاهر سيما من
الكتاب واما معنى فلو جرد منها ان مفهوم الشيء المطلق يصدق ان يحمل ايجابا على الموجودات
الخارجية بالمطابقة حمل خارجيا كقولنا نريد شيئا في الخارج والحمل المذكور يستند على اتحاد الموضوع
والحمول في الخارج على ما يحكي فيكون مفهوم الشيء متعلقا مع نريد في الخارج فكيف لا يكون موجودا فيه
وايضلا كما كانت الاشياء المنصوصة موجودة في الخارج قطعاً فلو لم يكن الشيء مطلقاً موجوداً فيه لم
تحقق الخاص به والعام هذا فلا يخفى في ان المطلق موجود في الخارج وانما الكلام في ان اتصافه
بالعموم والاطلاق هل هو في الذهن ام في الخارج ومنها انه لا يلزم من انتفاء الشيئية في الخارج على
تقدير ان يكون جزء من مفهوم الشيء انتفاء الشيء كما ان الوجود جزء من الوجود بناء على ان
معول الشق امر محتمل لما ثبت له المبدأ كما عرفت ولا يلزم انتفاء الشيء التحليلي انتفاء الشيء الادي ان
الشيء معدوم في الخارج والاعم موجود فيه ومنها انه غاية ما يلزم كون الشيئية عارضة في العقل
بجميع اجزائها في العقل ان يكون كل جزء منها موجودا في الذهن ولا يفي ذلك ان يكون بعض اجزائه
موجودا في الخارج ايضا فلم لا يجوز ان يكون الشيء موجودا في الخارج ولم يكن هناك جزء للشيئية فالصواب

ان يقال

ان يقال قول المعرف ان شيئا مطلقا ثابت تفريع على قوله والشيئية من العقولات الثانية وليست متصلة
في الوجود فانه المطلق الشيئي الذي السامح المعروف عندهم واثار التفريع المذكور الى ان ليس شيئا
لشيء من افرادها كما نقلناه من العقول الثاني يلزم ان يكون كذلك وهو بمنزلة ما ذكره به من ان شيئا
نقلنا عنه من قوله فليس في الموجودات موجود هو شيء فيكون سدا لما نقول بل هي عرض لخصوصية
الماهيات غايه للماهية كما لا يخفى **قوله** لا يلزم بعده لفظا لا سيما من لفظ المتن اذ عبارة المتن هكذا
والشيئية من العقولات الثانية وليست متصلة في الوجود فلا شيء مطلقا ولا شيء في صحة تفريع على
تأمل المطلق في الوجود على مجموع سبقه ولما كان كونه من العقولات الثانية وكونه عارضا للموجودات
المتصلة في العقل واحدا بالمال شاع التعبير عن الاول بالثاني على ان كلام القابل في توجيه عبارة الشرح
وللتفريع في عبارة شاعر عن مجموع قوله فليست الشيئية متصلة في الوجود بل هي عارضة للموجودات
المتصلة في العقل ولا يلزم ايضا بعده سفي ذلك ان الشيء المطلق يحمل على الموجودات الخارجية جدا
لجواز ان يكون ذهني كما حققه الاستاذ قدس سره في تحمل الوجود الخارجي على موضوعاته وقوله ان
شيئا في الخارج بناء على ان الخارج طرف المحمول لا طرف الاتحاد وذلك بين الطلبة مشهور وفي تصانيف
الاستاذ قدس سره المذكور ولئن سلمنا صدق الحمل الخارجي فلا يلزم منه وجود مفهوم المحمول بالذات
فان الاعمى محمول على زيد الموجود في الخارج حمل خارجيا مع ان طبيعة الاعمى مفهومه ليس موجودا
خارجيا بالذات بل بالعرض فان معنى الحمل مطلق الاتحاد الشامل للاتحاد الذاتيات بما هي ذاتية لها
والاتحاد العرضي بمعرضها والاتحاد معروضي عرض واحد واتحاد عارض معروض واحد في الاتحاد الذاتي
فلا يلزم من اتحاد العروضا في العارض ان يكون وجود احدهما مستلزما لوجود الآخر حقيقة
نعم اذا وجد احدهما بوصف لاخر بالوجود بمعنى ان ما هو متحد معه بوجه ما موجود وليس ذلك
وجوده بل حقيقة وقوله وايضا انه توهم فاسد اذ لا يلزم من تحقق الخاص بخمسة الوجود تحقق
العلم بذلك الوجود اصالته كما لا يلزم من تحقق الان سدا في الذهن تحقيق جميع امور الصادقة
عليه الحقيقة كما يمكن والشيء الموجود وغيرها من المفهومات الغير المتناهية نعم يمكن ان يوصف ذلك
الامور بالالموجود بناء على انها متحدة بخمسة الاتحاد مع ان الان الوجود حقيقة والذهن
وذلك اتصاف عرضي وقوله فلا يخفى في ان المطلق موجود في الخارج وهم على وهم وقوله انما الكلام
في ان اتصاف بالعموم والاطلاق هل هو في الذهن او في الخارج وهم على وهم على وهم اذ الكلام لعقل
في ان الاتصاف بالعموم والاطلاق انما هو في الذهن ثم لا يخفى في ان الفرق بين الحمل والمفصل الذي نحو
العلم واذ كان المفصل مركبا من المعدوم في الخارج والموجود كانه يحمل غير موجود في الخارج
ايضا بدليله كما مر به في شبهة من باب تشابه المفهوم بما صدق عليه فان الموجود في الخارج حقيقة

هو ما صدق عليه الاعمى للطبيعة ولا شبهة في ان المركب اذا كان بجميع اجزائه عارضا ذهنيا
يكون كل جزء منها عارضا ذهنيا يكون كل جزء منها عارضا ذهنيا فلا يكون جزء منه موجودا
في الخارج ضرورة ان الامر الخارج لا يعرض الامر الذهني لا بقوله ان يكون الامر الخارج عارضا
للامر الذهني بل باعتبار وجوده في الذهن دون الخارج لا نقول الا تصاد بالامر الخارج يتلزم
وجود ذلك الامر الخارج في الموصوف به بحسب وجود ذلك الامر في الخارج فاننا نقول ان قطعانه
لا يمكن ان يتصف الامر الذهني بالمراد مثلا كما قرره الشارح وفضلناه هناك فاذا كان جزء من
العارض الذهني موجودا في الخارج وقد فرض انه عارض لجميع اجزائه لزم اتصاف الوجود في
الذهن بالوجود في الخارج هو خلف وما جعل صوابا يتضمن الاعتراف بان الشي للطلق ليس
موجودا في الخارج مع انه صادق على الموجود الخارج ومحمول عليه جملة خارجيا فيلزم ان يكون
موجودا في الخارج على ما اعترف به كما صرح به في الخاتمة السابقة فكيف يصح التفريع **قوله** سواء
كانت معقولات اولي في الذكر في الخواشي ان اذ قيل بوجود الماهية من حيث هي في الخارج
كما هو مذهب القدماء ووافقهم المصنف كما ينبغي نضره به فلحكم لا يعي المعقولات الاولى فان
طبائع الاجسام والفصول والانواع في الماهيات الحقيقة موجودة في الخارج على هذا التقدير
واما المعقولات الثانية فليست بموجودة في الخارج فان الموجودات الخارجية يجب وجودها
في الخارج غير متحدة معها ان المعقولات الثانية سلوة عنها بحسب هذا الوجود فليس
وجودها في الخارج وجود تلك المعقولات وحيث يظهر وجه التفريع واما وتخصيص الشيئية
بالعرضية من بين سائر المعقولات الثانية مع اشتراكها في هذا الحكم فلعل لاجل ان بعض الناس
توهم ان الشي جنس الاجسام وقد صنف بعض الحكماء رسالة في رد ذلك الوهم وتعلل في حواشي بعض
الكتب ان بعضا توهم ان الشي المطلق موجود في الخارج ويضم اليه المخصوصيات فيحصل الاشياء
واعترض عليه اما اولها لان الشارح ايضا موافق للقدماء كما لمص في ان الماهيات حيث
هي موجودة في الخارج كما ثبت في الشرح ان زيادة الوجود في التصور فقول الماهية من حيث
هي موجودة في الخارج فيجوز ان يثبت لها امر في الخارج ولا يقدح في ذلك كون هذه الشيئية
انما ثبتت لها في العقل فلم يرد بقوله ان طبائع الكميات مطلقا ليست موجودة في الخارج ان كانت
من حيث هي ليست موجودة في الخارج لتوجه عليها ان الحكم لا يعي المعقولات الاولى بل اراد ان
الطبائع الكلية حال اتصافها بالكلية ليست موجودة في الخارج كما هو للتبادر من عبارة وج
يعي المعقولات الاولى والثانية جميعا واما ثانيا فلا كثير من المعقولات الثانية موجودة
في الخارج متحدة مع الموجود فيه كالشي والجزء والذات والعلو والمعلول ونظائر هذا فلا تم انها

ليست

ليست بموجودة في الخارج ولا يلزم من كونها موجودة في الخارج ان يكون عارضا فيها لانها انما لا
متحدة مع المخصوص فلذلك لا يكون عارضا فيه ولا يجب ان يكون عدم عارضها في الخارج بوجه
انعدامها فيه كما في بعض اخر من المعقولات الثانية واما ثالثا فلا بد من جعل قول المصنف لا شي مطلقا
شأن اشارته الى ركنية الشي كما توهم بعضهم فذلك غير مستقيم لان الحيوان للطلق ليس بثابت
ومع ذلك جنس فكل اسباب الاجسام فكيف يرد بهذه الشيئية **قوله** اما الاول فاقط لان المراد
بالماهية من حيث هي هي الماهية الطبيعية التي هي معروض الكلية في العقل لا بشرط الكلية فان الشرح
انما هو في وجود الكلي الطبيعي بهذه المعنى كما لا يخفى على اتقن هذا الموضع من شرح للطالع وغيره
ومن البين ان المتأخرين ومنهم الشارح لا يقولون بوجود الكلي الطبيعي بهذه المعنى كما صرح به
هنا بل لا يقولون بوجود امر وراء الشخص اصلا حتى قال قائلهم للوجود الكلي الطبيعي بمعنى وجود
اخراده ومثل ذلك على موافقة الشارح للقدماء في ذلك المقام هو الماهية لا بشرط الوجود ولا
بشرط العدم ولا يلزم من ذلك وجود الكلي الطبيعي بالمعنى المذكور اذ الفرض هنا دفع شبهة يوجب
على عرض الوجود للماهية وهي ان كان عرض للماهية بشرط الوجود كان تحصيل الحاصل
او بشرط العدم كان اجماعا للنقيضين ودفعه ان عرض للماهية من حيث هي لا بشرط الوجود
ولا بشرط العدم ولا يلزم من ذلك وجود امر وراء الشخص كيف ونسبة ذلك الى وجود الكلي
الطبيعي وعدمه الى التوابع مقتضى مذهب الشارح والمتأخرين ان يكون المراد ههنا بالماهية
من حيث هي الشخص لا بشرط العدم ولا بشرط الوجود كما يظهر من ملاحظة المقصود ولئن
سلمنا ان الشارح يوافق القدماء في ذلك فليس في الخاتمة ما يدل على عدم موافقة اصلا
الفرض توجيه كلام المصنف ولا مدخل لموافقة الشارح في حمل كلام المصنف على ما ذكره في تقدير
موافقة يكون علم ذكره لانه لا مدخل له في العرض كيف وتخصيص الشي بالذكر لا يقتضي نفي
الحكم بمسواه كما استدل في الاصول وكذلك الثاني فاننا لانم ان شيئا من المعقولات الثانية يوجب
في الخارج فاننا عرضنا المعقولات الثانية بما يصدق على الموجودات الخارجية فاهو من النوع
الخارجية خارج عن تعريفنا ومنع عدم وجودها في الخارج غير موجه ولا مستقيم كما لا يخفى
وكذا الثالث لان ما تمهد ان طبائع الاجسام والفصول الموجودات الخارجية موجودة
في الخارج كما هو مذهب القدماء والمصنف ولم يكن الشي المطلق موجودا في الخارج جنسيا
لشي من الموجودات كما توهم بعضهم ونسبة ذلك الى عدم الاستقامة لان الحيوان المطلق
موجود من حيث انه مطلق بل من حيث الطبيعة كما هو مذهب القائلين بوجود الكلي الطبيعي

بالعقل المذكور **قوله** وكل ما هو متميز فهو متحقق قيل قال بعض الفضلاء لو توقف التميز الخارج على وجود التميز في الخارج يلزم ان لا يكون الصفات العددية الثانية للموصوفات في الخارج كالمتميز متميزة عن موضوعاتها في الخارج غير معقول وفيه بحث لانه ان اراد بثبوت الصفات العددية للموضوعات في الخارج عدم ثبوت ملكات تلك الصفات لها فيه حق يكون ثبوت العلم مثلاً عبارة عن عدم ثبوت البصر فذلك لا يستلزم تميز الصفات عن الموصوف في الخارج بل لا يقتضي وجودها فيه ايضا فان المتع عدم الملكات في الخارج وان لم يرد به قيام الصفة العددية في الخارج بالموصوف حتى يكون بينهما نسبت في الخارج فتبوت ماع والسند ظاهر على انه التميز بدون التميز بحال بالنسبة وكل ما هو ما يذكر في اثباته غير مسموع **قوله** حاصل هذا الجواب ان ثبوت الصفات العددية للموضوعات عبارة عن عدم ثبوت الملكات وذلك لا يقتضي ثبوت الموصوف والصفة وانت خير بفاده اذ لو كان كذلك لم يكن بين الوجبة المعدولة والالبة المحصلة فرق في افتضاء وجود الموصوف وذلك بل لا يلزم الوجه في الجواب ان يقال ان ثبوت الصفات العددية للموضوعات في الخارج مثلاً عبارة عن كون تلك الموضوعات بحيث يقع التزاع تلك الصفات عنها وذلك لا يقتضي وجود تلك الصفات في الخارج ولا تميزها فيه وانما يستلزم الاتصاف وذلك انما يتحقق اذا كان للموصوف موجود في الخارج وينضم اليه الصفة التي هي مبدء المحمول بطريق قيامها به كلفي حمل الاسود على الجسم او كان الموصوف بحسب ذلك الوجود بحيث يقع التزاع تلك الصفة عنه وعلى الوجهين يلزم وجود الموصوف في الخارج وقس عليه حال الاتصاف الذهني وتفصيل ذلك يطلب من مواضع اخرى من تعليقاتنا اذا علمت ذلك ما ادعاه المورد من ان الاتصاف الخارجى بدون تميز الصفة عن الموصوف في الخارج محال غير مسلم **قوله** مردود بان الامر بالمعنى في انما يرد ذلك لو اراد صاحب المواقف ان ذلك فرع للخلاف في الوجود الذهني مطلقا اما اذا اراد انه فرع للخلاف في الوجود الذهني للمعدومات بمعنى ان تصورها هاهل يقتضي حصولها انفسها في الذهني حتى اذا تصور الغنى كان ما في الذهني ح غنى واذا تصور النقيض ان الجسمان كان ما في الذهني نقيضين مجتمعين ام لا فليس بوارد لان الفلاسفة وان كانوا قائلين بالوجود الذهني لكنهم لم يقولوا بان كل ما يحصل في الذهني فهو في الوجود الذهني عين ذلك الشيء بل مرجعها بان ما حصل من الاشياء في الذهني شيء وما حصل من المعدوم المطلق في الوجود فلم يتفرع على ما ذهبوا اليه من التمايز العقلي للمعدوم بوسطة كونه موجودا فيه اذ معلومية الشيء لا يستلزم ان يكون ما في الذهني منه ذلك الشيء في الوجود الذهني ولذلك ذهب

الفلاسفة مع كونهم قائلين بالوجود الذهني لان الاعلام قد يكون متميزة بل يتفرع ذلك على ان يكون للمعدومات وجود في الذهني بانفسها فيبقى ان يحمل الوجود الذهني في عبارة صاحب المواقف على وجود المعدومات بانفسها يستقيم كلامه ولم يتوجه عليه ما اوردته **قوله** انت خبير بان دليل الوجود الذهني انما يفيد وجود الاشياء انفسها في الذهني وقوله لم يعقلوا بان كل ما يحصل في الذهني من شيء فهو عين ذلك الشيء في شيء لا يتوقف للطلوب عليه فانهم ذهبوا الى ان الحاصل في الذهني هو نفس الماهية كما في هو مقتضى البرهان لا امر اخر وذلك يقتضي ان يكون مفهوم المعدومات حاصلة في الذهني كليا الاعلام التي هي بديهيته التصور فانها حاصلة في الازهان بنفسها والا لم يكن بديهيته بالكنه وح يكون امتياز المعدومات عند فهم من كونها موجودة في الذهني ولا يحتاج في ذلك الى ان يكون كل ما يحصل منه في الذهني عين ذلك الشيء وما توهمه من انه اذا تصور الغنى لم يكن ما في الذهني غنى واذا تصور النقيضين المجتمعين لم يكن ما في الذهني نقيضين مجتمعين سفسطة ظاهرة فاما اذا تصور ناهيوانا لثلاثون راسا مثلاً وجناحين الى غير ذلك من الصفات وسميانه بالغنى يكون الحاصل في الذهني هو نفس ذلك المفهوم وكذلك الحال في الذهني عند تصور النقيضين المجتمعين هو نفس ذلك المفهوم من غير رتبة والمحمل انما هو صدق النقيضين في نفس الامر ولا يلزم من تصور النقيضين المجتمعين صدق النقيضين للتأصيلين في نفس الامر لا يتعلق بالتصور صدق ولا كذب كما لا يخفى على من له درية ما واذا حصل مفهوم الاشياء في الذهني كان ما فيه نفس ذلك المفهوم ويصدق عليه الاشياء بالصدق الذاتي الاول والصدق عليه الشيء بالصدق العرفي لكونه موجودا في الذهني ولا تناقض بينهما لاختلاف النسبة كما ان مفهوم البرق الحاصل في الذهني جزئي بمعنى انه نفس ذلك المفهوم وان كان كلياً بمعنى معروف للملكية ولا تناقض بينهما لما اشتركا اليه من اختلاف النسبة وكذلك الحال في تصور مفهوم المجهول المطلق ونظائره ثم هب ان ما ذكره من الاشياء غير موجود في الذهني بانفسها فماذا نفع الاعلام البديهيية المصور فان الحاصل منها في الذهني هو كونهها لا محالة لكونها بديهيية بالكنه فلو كان الحاصل في الذهني غير ما لم يكن كنهها بديهيية **قوله** لا يمكن اخراجه في تمايز الاعلام ذكرت في الوثائق ان هذا القائل لم يفرح الخلاف في تمايز الاعلام على ذلك بل انما فرح عليه الخلاف في تمايز المعدومات ومن جعلتها الاعلام فلو اجرى فيه فقيلا ان كان ذلك التمايز كونها موجودة في الذهني لم يكن تلك الاعلام معدومات متميزة لخروجها عن كونها معدومات وللحق انه لم يجعل الخلاف في تمايز الاعلام خلافا مستقلا بل جعله من جزئيات الخلاف في تمايز المعدومات فلا يرد عليه ما ذكره قيل عليه ان هذا القائل وان كان مصيبا في انه لم يفرح الخلاف في تمايز الاعلام على ذلك

لكن ليس مصيبا في حبان جريان الدليل المذكور في تمايز الاعداد وقوله لم يمكن تلك الاعداد تمايزا
 لخروجها عن كونها معدومة ليس خلفا فان كون الشيء عدما لا يتلزم كونه معدوما **اقول**
 هذا القول وان كان مصيبا في تصوير عدم تفرع الخلاف على ذلك لكنه ليس مصيبا في حبان
 جريان الدليل المذكور في تمايز الاعداد وقوله فان كون الشيء عدما لا يتلزم كونه معدوما
 لا يجري نفع ولا يقدح ذلك في جريان الدليل كما ينظر من التفسير المذكور في الحواشي فان الاعداد
 ان لم يكن موجودة كان التمايز بينهما تمايزا في المعدومات وان كانت موجودة كان تمايزها
 تمايزا في الموجودات لان المعدومات وذلك بين الاستدلال ثم قيل قال بعض الافاضل لما يقال
 ما ذكره ذلك الفاضل لا يجري في تمايز الاعداد لانه لا يمكن ان يقال ان كان ذلك التمايز لكونها
 موجودة في الذهن لم يكن الاعداد تمايزا اذ الاعداد موجودة في الذهن لا يخرج عن كونها
 اعدا ما بل انما يخرج عن كونها معدومات لان القول لا شك عاقل في ان العلم المطلق يجب
 نفس الامر من حيث انه عدم مطلق يلزمه المعدومة المطلقة بحسبها او الجازم ان يتصف
 المعدوم المطلق الذي هو موصوفه من حيث انه معدوم مطلق بالوجود الخارج فيها
 الذهني فلا يكون معدوما اذ ثبوت الصفة سواء كان ذهني او خارجيا يتلزم ثبوت موضوع
 وما ينافي الامر بنبأ للعدم والوجود الذهني بنبأ للمعدومة المطلقة بحسب نفس الامر
 فيخرج الاعداد سلب الوجود الذهني عن كونها اعدا ما وفي بحث اذ لا ثم ان العلم المطلق يلزم
 للمعدومة قوله والجازم ان يتصف المعدوم المطلق الذي هو موصوفه بالوجود قلنا لا
 ان للمعدوم المطلق موصوفة فان معنى هذا على ما يشتهر في اللغة من ان معنى المشتق ما قام
 به مبدأ الاشتقاق وقد عرفت انه ليس كذلك بل معناه ما يرجع اليه في الوجود ليس له موضوع
 بالوجود كما عرفت من امتناع عروض الموجود له في نفس الامر كذلك يجوز ان لا يكون المعدوم
 موصوفا بالعدم لا بد لنفي ذلك من دليل **اقول** ما نقله المعترض من ان العلم المطلق يلزمه
 المعدومة المطلقة مما لا يشبه بطلانه فان العلم المطلق متصور فيكون له وجود في الذهن
 وما يستدل به من انه لو كان له وجود لجازم ان يتصف موصوفه بالوجود ممنوع وانما يلزم
 ذلك لو كان وجوده في الذهن مستلزما لاتصافه موصوفه في نفس الامر وليس كذلك بل قد
 يوجد الصفات في الذهن بدون اتصاف موصوفاتها بها في الذهن بل بدون موصوفا
 واما ما ذكره المعترض من ان سبني ذلك على قياس مبدأ الاشتقاق بالموصوفات فنظر
 وكونه سبني المشتق امر لا يصلح سندا للمنع ان لا فرق بين الجمل والمفصل الذي الملاحظة
 فلو اتفق صدق المفصل وجود للموصود لا يتفق صدق الجمل ايضا ذلك ثم قيل لا يرضى عن

هذه

هذه وتقبل الى ما في متن الكتاب فيقول لا يختلج في وجهك ان الاعداد اذا كانت متميزة بان
 كانت بعضها علة وبعضها معلول مثلا كانت متصفة بالثبوت في نفس الامر وثبوت الشيء
 للمشي فرع ثبوت المثبت له فيكون موجودة مع انها قد يكون مرتبة الى غير النهاية لان معنى
 اتصافها بالصفات ان عدم العلة مثلا حيث يكون عدم العلة المعلول بل اتصافه بالموجود
 بالمحمولات في سائر القضايا من هذا القبيل فان كان للموضوع من حيث هو موضوع وفي
 المرتبة التي جعل موضوعا فيها وجود في نفس الامر كان متصفا بالمحمول فيها كقولك ان
 حيوان وقابل لصفة الكتابة فانه لما كان الانسان متحققا في نفس الامر كان حيوانا في نفس الامر
 وقبل الصنعة الكتابة فيها وان لم يكن للموضوع من حيث هو موضوع وفي المرتبة التي جعل
 موضوعا فيها وجود لم يكن ثبوت المحمول في نفس الامر كقولك اجتماع النقيضين سنلزم
 لاحدهما فانه لما لم يكن الاجتماع النقيضين متحققا في نفس الامر لم يكن متصفا بمتلزم احدهما
 فيها ومن ثم قال الشيخ في تصانيفه واطرائه للحكمة العقلية ان سائل العلوم بمنزلة القياسات
 الاستثنائية يتبين والعدمية الاستثنائية يتبين في العلم الاعلى فاذا قال المرشد من روايات الثلث
 مساوية لقائمتين لكان المراد ان الثلث اذا كان موجودا كان زواياه مساوية لقائمتين
 ويعلم من العلم الاعلى انه موجود فيبين انها مساوية لقائمتين في الواقع واذا كان كذلك
 لا يلزم من عليه عدم العلة لعدم المعلول ان يكون له ما صنعت في نفس الامر الا اذا كانا متحققين
 فيها وتحققهما فيها ليس بشئ فلم يلزم اتصافهما بالعلية والمعلولية في نفس الامر **اقول** ما ذكره
 من ان الحكم في جملة القضايا بثبوت المحمول للموضوع على تقدير وجود الموضوع فاذا لم يكن
 الموضوع موجودا لم يصدق الحكم عليه بالمحمول على كتب بل على التقدير كما صرح به يتلزم ان
 لا يكون الحكم كون عدم العلة وعدم المعلول مثلا معلوم الله تعالى صادقا لما صرح به من
 عدم تحقق عدم العلة وعدم المعلوم في نفس الامر تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا
 ثم ما نقله عن بعض تصانيف الشيخ المذكور في الشفاء ولا يلزم منه ان يكون جميع القضايا كذلك
 فان عرض الشيخ ان يبين كون هلية الموضوع من المنادى العديقة للمعلوم فان الاحكام
 المثبتة في المسائل انما تثبت بعد اثبات وجوده ولا يلزم منه ان يكون جميع القضايا كذلك
 كيف والحكم بالوجود على موضوعاتها لا يتوقف على ثبوت وجودها والادراك وتل
 في المخلص عن الشهادة التي او ردها المورد قلنا علم ان الوجود في نفس الامر من
 الخارج مطلقا ومن الذهن من وجه بلا شيء هذه الشهادة فان تلك الاعداد موجودة في
 القوى العالية بطريق الاجمال ولا تعدد ولا ترقب في وجودها هناك فلا يجري التطبيق فيه **قوله**

ان كان يكون للموصوفه اعنى المعدوم الى في هذا اغايم لو كان العدم صفة قائمة بالمعدوم
 وهو غير مسلم لما رآنا **ف** من البين انه على تقدير وجوده في الخارج لا يكون الا صفة
 قائمة بموصوفه فان الاتصاف بالصفة للوجود في الخارج لا يتحقق الا اذا قامت الصفة
 بالموصوف و ذلك ظاهر لا ستره به وانكره غير ملتفة اليه **ف** وما يقال من انه ان كان
 للعدم المطلق ليس هو نفس الامر قبل اذ مرجع عروض العدم الى عدم عروض الوجود فلا
 خفاء في ان عدم العرض ليس بعروض فرد من العدم كيف ولو كان كذلك كان كل شيء عرض
 لافراد غير متناهية من اعدام ما لا يكون عارضا له من الامور الغير المتناهية ومن البين
 انه ليس كذلك **ف** لا ثم ان مرجع عروض العدم الى عدم عروض الوجود وكيف وعروض
 الوجود في قوة الية وعروض العدم في قوة المعدولة وصدق الثاني يتلزم وجود
 الموضوع دون الاول **ف** ولو كان كذلك لكان كل شيء معروضا لافراد غير متناهية من
 الاعلام قلنا ان اردت ان يكون متصفا بها اتفاقا بحيث يكون الحكم بانحاده مع المتفق
 منه صادقا فهو كذلك فان كل شيء يصدق عليه انه ليس شيئا من اغياره فلم قلتم انه ليس
 كذلك وان اردت ان يلزم ان يتحقق تلك العوارض في الخارج فاما لزم من ذلك ان يلزم
 وان اردت ان يلزم تحقق تلك العوارض في نفس الامر فبطلان الثاني ممنوع لجواز ان
 يكون موجودة في بعض القوى العالية بطريق الاجمال من غير ترتيب في ذلك الوجود كما
 سبق وان اردت معقلا غير فعليك البيان ليتطرق في لزومه لهذا القوم وبطلان **ف**
 ولا شدة ان اتصاف امرها هو جزئي لغزوم يقتضي اتصاف ذلك الامر بذلك المفهوم ذكر
 في التوكيد انه قد صرح الشيخ في منطق الشفاء بمثل ما حققه الخارج مع ظهوره فانه بعد ما
 نقل ان بعض مفسري كلام ارسطو قال انه لا يجب كون المحمول على العرض محمولا على موضوع
 العرض موجودا فيه وموجودا في الموضوع وبعضهم قال ان كانه المحمول ذاتيا
 للعرض يكون موجودا في موضوعه وان كان عرضا فلا قال فاما نحن فنقول اذ الاول
 على كل حال موجود في الثالث فان الشئ اذا كان فيه اللون الايض كان فيه جميع الامور التي يقابلها
 اللون قولا كليا ويوصف بها اللون وصفاعا ما والا كان في ذلك التي يباين ولم يكن فيه لون
 ولو كان ذلك البياض ليس لونا فاما يمكن حمل اللون على البياض كليا بل اى شئ وجد فيه عرض
 من الاعراض وجد فيه طبائع الامور التي يوصف ذلك العرض وصف كليا **ف** قد نقل المفسر
 هذا الكلام ولم يتعرض للاعتراض عليه بما اسعده المستشرق ولا ادري هل انى ذلك ام
 تمهيد لا يلحق ان مقتيد بالاتصاف ام لمقتيد بالسخ فلو **ف** ثم ان هذا العدم المذكور في التوكيد

اختلاف الخشية القليلة لا يجرى ههنا بل يجب ان يختلف موضوع النوعية والتقابل الذي لا يجوز ان
 التقابلين حقلين مختلفين وقد يقال ان العارض للعدم هو حقه من العدم تخصيصها بتخصيص
 العارض بالمعروض وهذا المعنى لا يقابل العدم بل هو نوع منه ومعروضه معدوم والتقابل له هو
 عدم العدم الذي يخصه بالعدم سابق على العروض ويصير بعد اعتبار عروضه للعدم عدم عدم
 العدم ومعروضه موجودا لانه متغاير ان قطعاً فان قلت معروض عدم العدم ان لم يتصف
 بالعدم المطلق لزم تحقق للمقيد بلون المطلق وان اتصف به كان موجودا او معدوما معا
 قلت هو متصف بالعدم المطلق بمعنى انه سلب عنه شئ والمعدوم بهذا المعنى لا يقابل الوجود
 انما التقابل له ما سلب عنه الوجود وهذا غير حاسم لمادة الشبهة فانه اذا قيل ان عدم العدم
 الذي يخصه بالعدم سابق على العروض عدم مقيد بقيد فيكون نوعا منه ولا يجتمع
 مع العدم في موضوع واحد فيكون مقابلا له لم ينفع هذا الكلام بل الحق ان هذا العدم المقيد
 من حيث انه عدم مقيد مع قطع النظر عن خصوصية المقيد نوع منه ومن حيث انه دفع العدم
 مقابلا له فالمنظور اليه في الاعتبار الاول هو كونه عدم مقيدا بقيد وفي الاعتبار الثاني هو كونه
 مرفوع العدم وسلبه فالموضوع مختلف بالاعتبار هذا كما يقال في نظائره مثلاً في معلومة الشخص
 نفسه انه مستحيل فان المؤثر هنا كنه هو النفس من حيث انها ملكة المعالجة والتاثير من حيث
 ان تقابل للعلاج فهما متغايران بالاعتبار وكذلك في علم النفس به من حيث انه حصر عند مجرد عالم
 ومن حيث انه مجرد معلوم فموضوع العالم متغاير لموضوع العلوم بالاعتبار وهو تحقيق ما ذكر
 الخارج فاحسن ترتيب لتاليه ان الوجود ان الوجودية تعيل **ف** هذا ما ذكرته وقد لخصت المعترض
 اولاً قولاً وهذا غير حاسم لمادة الشبهة الى واعتراض عليه اما الاول فلا نالا ان العارض للعدم
 هو حصة منه وانما يكون كذلك لو لم يكن مرجع عروض العدم الى عدم عروض الوجود واقفا اذا
 كان كذلك فلا يكون العرض ح فرجا كما مر انفسا سلنا ان العارض للعدم هو حصة من
 العدم وذلك لخصته ليست مقابلة للعدم ونوع منه لكن ما كان الكلام في ذلك بل كان في عدم
 العدم الذي قد ادعى ان يخصه بالعدم سابق على العروض فانه مقابل للعدم ونوع منه
 لكن ما كان الكلام في ذلك بل كان في عدم العدم الذي قد ادعى ان يخصه بالعدم سابق
 على العروض فانه مقابل للعدم ونوع منه ولا يلزم من كونه هذه لخصته غير مقابل للعدم ان
 يكون عدم العدم غير مقابل له ولا من كونها نوع العدم ان لا يكون عدم العدم نوعا منه
 فكيف يندفع الاشكال بذلك واما الثاني فلا ثم ان تخصيص العدم بالعدم سابق على عروضه
 لم حتى يصير بعد اعتبار عروضه له واذن ان كان العدم عدم عدم العدم يخصه بالعدم

تفرع على عروضة له كما ان تخصيص العدم بالسواد يتفرع على عروضة العدم له واطرافه اليه لان
العدم يتخصص بالسواد اولاً ثم يعرض له قالوا ولا يقال اختلاف موضوع التقابل والنوعية
ههنا بان موضوع التقابل هو مسمى لفظ عدم العدم وهو لا علم لانه عدم فلا يكون
فيكون من انواع العدم وموضوع النوعية نفس مفهوم عدم العدم وهو ما يحصل من سماء
في الذهن ثم المسمى قد يتناول ما يحصل منه في الذهن كالمفهوم فان ما يحصل منه في الذهن
مفهوم وح يكون اطلاق اللفظ الموضوع للمسمى على حقيقة وقد يتناول كالا مفهوم فان
ما يحصل منه في الذهن مفهوم والا مفهوم وح يكون اطلاق الموضوع للمسمى على سبيل
التوسع كما يطلق على نفس اللفظ كذلك وما نحن فيه من هذا القبيل فان ما يحصل
من عدم العدم في الذهن عدم مضاف الى عدم لانه لا عدم فيكون اطلاق لفظ
عدم العدم عليه على سبيل التوسع واطلاق على موضوع التقابل وهو سماء على
سبيل الحقيقة فلا محالة يختلفان نظير ذلك الا مفهوم فان سماء مقابل للمفهوم
ونفس مفهوم مندرج تحته وكذا الاشياء **قوله** اما ما ذكره على الجواب الاول وان كان
فيه التفرع ما لا يخفى على الناظر فلا يعترض له فاننا ذكرنا ان هذا الجواب غير حاسم
وعدلنا في الجواب الجواب الحق فيترك ما فيه احالة الى الناظر واما ذكره في الجواب
وسماء اول فغير مستقيم اما لو قلنا لان المسمى لفظ عدم العدم ليس عدماً والسند
ظاهر ولا ان بين مسمى لفظ عدم العدم ومفهومه فرق ولا ان اطلاق اللفظ الموضوع
على سماء قد يكون مجازاً وكيف يقوم عاقل ان اطلاق اللفظ الموضوع على سماء للوقوف
له يكون مجازاً ولا ان المسمى مفهوم لا يعبر عنه على نفسه حتى يكون اطلاق اللفظ الموضوع له
يكون مجازاً ولا ان المسمى مفهوم لا يصدق على نفسه حتى يكون اطلاق اللفظ عليه مجازاً بل
كان معنى من المعاني يصدق على نفسه بل هو الذاتي الاول فان سلب الشيء عن نفسه محال نعم
قد لا يصدق على نفسه بل هو العرضي كما عرفت مراراً مثل مفهوم الجزئي فانه يصدق على نفسه
بل هو الذاتي وان كان سلباً عنه بل هو العرضي ولا تناقض بين ذلك واليجاب وهذا السب
وكذا المفهوم يصدق على نفسه فان المفهوم وان معروض المفهوم ومصدق قابلاً لصدق
العرضي لا يسلخ عنه نفسه حتى لا يكون في نفسه لا مفهوم ما فان البدئية النظرية شاهدة بان
العوارض لا يبدل طبيعة العروضة والكار ذلك مكابرة غير مألوفة اليها ولا ان عدم العدم
ليس لعدم ما فان العدم المضاف الى شيء كان غير المضاف اليه بدئية كما ان الوجود المضاف الى
شيء غير ذلك الشيء فالسواد المضاف الى اي مفهوم يبرز وكونه عدماً لا يستلزم ان يكون غير العدم

المضاف

المضاف اليه كما ان وجود الوجود غير الوجود المضاف اليه بدئية كما ان الوجود الوجود غير
المضاف اليه وان كان وجوداً ولا ان اطلاق لفظ عدم العدم عليه على سبيل التوسع ثم هذا
المعنى والحاصل في الذهن او ما يشتهر قسماً سواء كان اطلاق لفظ عدم العدم محلياً حقيقة او
مجازاً فهو عدم مضاف الى عدم كما اعترف به فيكون عدماً مقيداً لمن حيث انه عدم مقيد
يكون نوعاً من العدم المطلق ومن حيث لا يتصف شيء بالعدم وعدم العدم معاً مقابل للكل
يندفع الشبهة بما ذكره ثم ما ذكره من ان اطلاق اللفظ على نفسه توسع غير مسلم فانه قد ذهب
بعض افاضل المتأخرين قدس سره الى ان كل لفظ موضوعاً للنفس وعلى هذا فلا يكون اطلاق
عليه توسعاً وذهب الاستاذ قدس سره الى نفسه متمكناً بان الالفاظ المهيمنة والمستعملة متساوية
الاقسام في هذا الاطلاق فلو جعل دلالتها على انفسها يجب الوضع لم يتحقق في محلها بان الوضع في
جميعها فلم يصح ان يقال جبراً من اولى او يكون ويمكن ان يجاب عن ذلك بان المراد ما لا يكون موضوعاً
لغير نفسه ومنع بعض الفضلاء عدم الفرق بين الالفاظ في ذلك فان الواضع لا وضع بعض الالفاظ
فقد حكم بان هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى مثلاً اذا سمي رجل بزيد فقد حكم بان لفظ زيد موضوع
لهذه الذات الشخصية وذلك متضمن لاطلاق لفظ زيد على نفس اللفظ فيتضمن الوضع بخلاف
المراد فان الواضع لم يلبثت اليها فلم يلزم اطلاق تلك الالفاظ على انفسها وفيه تكلف لان ذكر
الالفاظ واردة انفسها لا يحتاج الى وضع واضع اصلاً ولا فرق في ذلك بين الموضوع وغيره كما
لا يخفى بل الظاهر ان ذلك من قبيل احضار الشيء بذاته لا بالدلالة وبهذا ينبت ما ذكره في جواب
الاستاذ اذا قلنا ذلك ظاهراً ليس في ذلك الالفاظ واردة انفسها توسع وهو من اصل اسواء
قلنا بالوضع كما نقل عن بعض افاضل لوثيقه كما هو التحقيق بل اطلاقها هنا كما عرفت ثم ان هذا
المعترض نقل قولاً ونحوه واغرض عليه بان الاشكال المذكور انما هو في نوع من انواع العدم
وهو عدم العدم ولا يلزم من كون عدم العدم المقيد مع قطع النظر عن القيد غير مقابل لعدم ان
لا يكون عدم العدم غير مقابل لعدم لولا من كون الاول نوعاً منه ان لا يكون الثاني نوعاً منه
والاشكال باق بحال **قوله** منشاء الشبهة عدم فهم الجواب فاحاصله ان عدم العدم مقابل لعدم
من حيثية ومقابل لعدم من حيثية اخرى فالتقابل والنوعية يصدقان في مفهوم واحد انا
باعتبارين مختلفين فيرفع الاشكال لان اجتماعهما وان كان في مفهوم واحد لكن
من حيثيتين فلا تنافي بينهما كما في النظائر المذكورة **قوله** اي في نفس الامر قيل لما
كان ساقى نفس الامراء من ان يكون في الخارج او يكون في الذهن بل باعتبار فرض
غير واقع وذهب الشارح الى ان اتصاف عدم العلة بالعلية المذكورة ليس

في الخارج من الخارج بنفس الامر ليفيد ان العلة المذكورة ليست واقعة في
الخارج بل هي واقعة في القسم الاخر من نفس الامر فاذا غايتي قيم ذلك لو لم يكن عليه
عدم المعلول لعدم العلة واقعة في هذا القسم من نفس الامر ايضا لكنها واقعة فيه اذ
معمول عدم المعلول في الذهن يحصل عدم العلة في الواقع بحسب الاعتبار لا بحسب
اعتبار الذهني وفرض غير واقع فلو كان يحصل قول المص وعدم المعلول ليس علة
لعدم العلة في الخارج وان جاز في الذهن ان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في نفس
الامر الذهني وان جاز في نفس الامر الذهني وعدم استقامة ظ فالاولى ان يترك قول المص
في الخارج على ظاهره ويقال كما ان الخارج يقع طرف الوجود يقع طرف العدم والجزء في
ان يكون انعدام امر في الخارج عنه لانعدام امر اخر فيه اذ مرجع العلية الى حصة ملكا حقيق
في موضعه ولا محذور في كونها احد المعدومين اعق بالانعدام من الآخر ولا يلزم من
ذلك وجود شيء منهما فكما ان العلة الحق من المعلول بالوجود في الخارج كذلك عدم العلة
اعق بالانعدام من عدم المعلول فيه وح كان قوله في الذهن مقابلا للخارج ويستقيم كلا
وقد فرق بينهما بان علة عدم العلة لعدم المعلول بحسب ذاته وعليه عدم المعلول
لعدم العلة ناس من خصوص الوجود الذهني **وعلى ما اختاره من التوجيه يكون**
معنى كلام المص ان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج بل العلة وان جاز كونها علة
للعدم الذهني له ولا يشمل الحكم عدم العلولات التي يتصف الاشياء بها في نفس الامر
وان لم يوجد في الخارج لعدم الاستقامة والاعناء بالنسبة الى عدم علمتها ومن اليق
انه لا وجه لهذا التخصيص فان كان عدم المعلول في الخارج ليس علة لعدم العلة فيه
ووجوده في الذهن علة لوجوده فيه كذلك عدم الاستقامة والاعناء في الخطاء المعين
بمعنى سليم ما عنه بحسب الواقع ليس علة لعدم علمتها اي سلب الوجود عن علمتها ليس
بحسب الخارج وكما ان عدم العلولات التي يوجد في الخارج بحسب وجوده الذهني علل لعدم
علمها في الخارج كذلك تلك العلولات بحسب وجودها في الذهن علل لوجود المعلول وهو
برهان ان من يفرق وايضا على ما ذكر من كون قوله في الذهن مقابلا للخارج يكون
لفظه في الذهن قيدا للعدم فيكون المعنى ان عدم الذهني للمعلول علة لعدم الذهني
للعلة وليس كذلك لحوال ان لا يوجد المعلول في الذهن ويوجد العلة فيه قال بعض
الفضلاء قيل بحسب ذاته اي مع قطع النظر عن خصوصية وجود الذهني لكونها ثنائية
للمعدوم ولو وجد في الخارج ايضا ومنشأ علية وجوده للطلق المنفرد في الذهن وانحصار

فيه لا يقدح في كونه منشأ العلية كشيء في الدار بسبب ثبوت الاشياء فيها فان
ثبوتها فيها ليس بخصوصية الانسان بل لاستلزامه مطلق الحيوان المخصوص بالاشياء في ذلك
المكان حتى لو ثبت بدل الانسان في سر كان ثبوتها في الدار باقية على حاله ولهذا كان
عدم العلة علة لعدم المعلول في نفس الامر كما ان العلم بذلك علة للعلم بهذا الخلاف من علم
عدم المعلول لعدم العلة فانها ثامة من خصوصية وجوده الذهني لا من ذاته حتى لو
القدمان في الخارج فرضا لا يكون عدم المعلول علة لعدم العلة قطعا كشيء المتكلم
الدار بسبب ثبوت اشياء فيها فانه بحسب خصوصية الانسان الثابت في الدار حتى لو لم يثبت فيها
وحصل بدل حيوان اخر لا يثبت المتكلم في الدار قطعا ولهذا كان العلم بعدم المعلول علة
للعلم بعدم العلة ولم يكن نفس عدمه علة اصلا ولا العلم بعدمه علة لعدم العلم في نفس
الامر هذا حاصل ما ذكر في الفرق وفيه نظرا لان ان كون الخصوصية منشأ العلية
يستلزم ان يكون عدم المعلول لعدم العلة علة لعلمه وان لا يكون تلك العلية علة
لنفس عدم المعلول لعدم العلة او عليه علة لعدم العلة في نفس الامر والا كان سلب
الصقات التي نشأ من خصوصية الوجود الذهني علة عليه العلم بالعلم ولا يكون عليه
نفس الاشياء الموجود في الذهن نفس الشيء ولا علة علمه بنفس ذلك الشيء وليس كذلك
فان عوارض الوجود الذهني معلولات لمعروضاتها وتلك المعلولات علل لنفها
بتلك العوارض وليست هذه العوارض العلية عليه العلم بالعروض للعلم بالعوارض بل
عليه نفس الامر لعروض نفس الانصاف بالعارض بشرط وجود العروض في الذهن مع
ان هذه العلة انما نشأت من خصوصية الوجود الذهني فلا فرق بينهما وبين ما نحن
فيه لظهور ان الحيوان مثلا انما يتصف بالكلية والذاتية والجنسية العامة له بسبب
خصوص وجوده الذهني وعلة الوجود الذهني لنفس الشيء لا انصاف به وان لم يكن الصفة
موجودة في الذهن العلة الاولى ليست علة العلم بالعلم وان كانت مشروطة بالعلم المتعلق
بالعلة والعلة الثانية علة العلم للعلم اذ الوجود الذهني عبارة عن العلم والعلة الثانية
عليه العلم بنفس الشيء اذ ان هذا فنقول علة نفس عدم العلة لعدم المعلول من قبيل
فالمراد بقولهم ان عدم العلة لعدم العلول في نفس الامر لنفس عدم المعلول وعدم
عدم المعلول لعدم العلة من قبيل الثاني لظهور ان معنى علة عدم المعلول لعدم العلة
علة علمه لعلمه ووجوده الذهني لوجوده الذهني لا يمكنه نفس نفسه ولا علمه نفس
ذلك لعدم مرادهم بقولهم ان عدم المعلول علة لعدم العلة في الذهن ان

وجود ذلك العدم في الذهن علة لوجود عدم العلة في الذهن لان نفس ذلك
العدم علة لنفس هذا العدم بشرط الوجود الذهني كما هو المراد من القول الاول
واعترض عليه من وجوه منها ان النظر ساقط لانها فرض ان يكون منشاء
علة عدم المعلول لعدم العلة خصوصية الوجود الذهني فنفس عدم المعلول مجرد
عن الوجود الذهني لا يكون علة لعدم العلة فلا يكون هذه العلة علة نفس
العدم لعدم العلة فمنع ذلك غير متوجه والمستلزام علة العلم للعلم ظاهر على التقدير
للمذكور لان منشاء علة عدم المعلول لعدم العلة الى كان خصوصية الوجود
فاذا وجد عدم مع سائر شرائط علة لعدم العلة في الذهن حصل لا محالة عدم
العلة فيه وحصول كل منهما في الذهن علم به ومنها ان العوارض العقلية كالكلية
والجنس والذاتي عوارض عقلية انتزاعية ليست عارضة لمعرضاتها في نفس الامر
للتحادها معها فيها ابتداء على انها محمولة على معرضاتها مواطاة بل انما هي
عارضة لها في الاعتبار الذهني المقابل لنفس الامر كما حققناه فلا يكون في نفس الامر
هناك عارض ومعرض وعلى تقدير ان يكون عارضة لمعرضاتها في نفس الامر
فللفارق ان يقول اذ لم يستند العقل نفس المعلول الى نفس العلة كما يستند عدم المعلول
الى عدم العلة كانت العلية ناسية عن الذات بشرط الوجود لا عن خصوصية
الوجود واذا لم يستند نفس المعلول الى نفس العلة كعدم العلة الى عدم المعلول
كان العلية ناسية عن خصوص الوجود وانما يستند العوارض الى
معرضاتها كانت العلية ناسية عن الذات بشرط الوجود وليس خصوصية
الوجود فلم يكن من قبيل علية عدم المعلول بالقياس الى عدم علة ولا
يرد النقض ومنها انه اذا كان نفس علة نفس شي اخر في الذهن
كان حصول الاول في الذهن وهو العلم به موجبا بحصول الثاني فيه وهو
العلم بالثاني لان العلم عبارة عن الحصول في الذهن فلا يستقيم قوله ان علية
الاولى ليست علة العلم للعلم فان قلت لا يلزم من حصول الشيء في الذهن
العلم به لان حقيقة العلم حاصلة في ضمن جزئه الحاصل في الذهن وليست معلومة
قلت حقيقة العلم من حيث انها حاصلة هناك غير ذلك الذي اذا قاور وجودا ومعلومية الجزئي
المذكور غير معلومتها من حيث انها هناك ومنها انها اذا ذكر ان العلية الاولى لعلية العلم لم تكن علية
عدم العدم لعدم المعلول من قبيل الاول فيلزم ان لا يكون علية عدم العلم مع ان الاستدلال بهما لهما ان كان نفس علية

بقوله

وتقول وبالعكس كما قيل ان لا محالة علة العلم ومنها ان هذا العلم لا يلائم وقوله ولعل علة عدم
المعلول لعدم العلة في الذهن والعق المنطوق ان كذا كذا وعلة هذه المسئلة في
للمعدم في الخارج جميعا صرفوا لفظ الكتاب عن ظاهره وتقدموا لابتداء الفرق بالوجود المذکور
والتي بان ما في الكتاب بظاهره صحيح وعدم العلة علة لعدم المعلول في الخارج وعدم المعلول
ليس علة فيه بل في الذهن ولا ضرورة في كذا كذا **القول** في حكم الفارق ما يكون منشاء
علة خصوص الوجود الذهني بلزم ان يكون نفس العلة علة العلم لا علة نفس الشيء الذي لا
ومن البين ان منشاء علة الان لا تنهاه الكلمة خصوص وجوده الذي هو العلم به انه ليس علة العلم
للعلم من موق بل هو ادنى الكلام عليه بصوت النفس لا بالحي وعلل هذه الاشياء وامثلة ما في
النفس كالحا موقها ولا ينفذ في ما ذكره كذا كذا بل هو مخالطة لان كون الوجود الذهني
منشاء العلة لا يستلزم ان لا يكون نفس الشيء علة كذا كذا كون الوجود الخارقي من العلة
لا يستلزم عدم كون الشيء علة كذا كذا بالعلم الخارقي بالنسبة الى معلولاتها مثلا علة
النفس الاول للمفعل الثاني منشاء واما الوجود الخارقي مع انه علة نفس العلة لنفس المعلول
وهذا تلك المخالطة ان يقال ان اردت بقوله نفس عدم المعلول مجردا عن الوجود الذهني
لا يكون علة لعدم العلة انما بشرط مجردة لا يكون علة له فليس ولا يلزم منه ان يكون
نفس لا بشرط مجردة وعدم لا يكون علة وان اردت ان نفس لا بشرط التجرد وعدمه
لا يكون علة فمذموم كذا الصورة التي منشاء العلة في الوجود الخارقي فان نفس العلة
بما كذا علة كذا كذا العلية الوجود الخارقي فلو هي ما ذكرتم ثم يكن نفس العقل الاول مثلا
علة للمفعل الثاني ببيان ما ذكرتم فيه بغيره فظهر انه فاع الوفاء الاول ثم من البين ان نفس
عروفي العوارض العقلية لم وفانها منشاء منشاء بائني دبا معناه الواقع لم يستقيم لان
العوارض منها بعض الخارقي كالحول والنسبة الممع وهما كذا كذا نفس الامر وكذا ان العوارض
بعضها بائني لانه علة كذا كذا العارض بغير الخارقي كذا كذا فان كون الان
مثلا كذا كذا بسبب مستغنى عن العلة بل علة طبيعة الان الوجودية في الذهن
كسب وفه فر من الخشني ان مقدم الموصوف كذا كذا بغير الامور الانتزاعية التي لا عروفي
لها كذا كذا من موقد بائنيات المحل في الواقع فيلزم استغنى دبا الى دمع
من العلة وما ذكرتم من ان الفارق ان يقول لا بد في الاراء المذكورة لان الفارق
ادعى ان كون خصوصية الوجود الذهني منشاء العلة فيلزم ان يكون العلم علة للعلم النفس
لنفسه فمذموم عليه النفس بعلة الموصوف لتلك العوارض فان شاء ما خصوص الوجود الذهني

مسبوق

التقدير والاكبر وهو المولى غايته التقدير ليس ثابته العالم فكيف يكون الاوسط علة لنبوة
واما ثانيا فثلاث العلوم قد يتو اوجوب تكرار الاوسط علة لنبوة واما ثالثا فلان القدم
قد يتو اوجوب تكرار الاوسط في القياس بجلال واعني مشهوره لا ينبغي ان يشك فيها فان الادب
بنوه وجوب تكرار الوسط طلب هذه الدلائل فلم يجدوا الكتب المنطقية فانها مذكورة فيها مفصلا
ان اراد اثبات فيما من غير ما ثبت العلم لا يكون الاوسط فيه مكررا فلا يجب ذكر بنوه وجوب
تكرر الاوسط بل عليه ان يحزن ويتبين انما هو بوجه كثر ولا يكفي في ذلك اشارة الى بعض الاشياء
لاعتقالات ان يكون معنى اخر لا يكون كذلك بعد ذلك لا يجوز كلام القدم عليه الا اذا ثبت انهم
المعنى وانما القياس ليس ثابتا **اقول** لام ان المولى غير ثابت للعالم بل هو ثابت له بحسب
ذو هو مع ليس ثابت له بحسب هو هو فيكون الوسط بثبوت الاصول وبثبوت الاكبر لم يعلم منه السميعة
بثبوت الاكبر للاصول منه اتخذ وذلك ظاهر لمن له ادنى حظارة واما ان القدم يتو اوجوب تكرر
الاوسط في القياس فلان انهم ادعوا تكرر من غير زيادة وتقصير كيف ولا بد هذه الدليل
اذا حفظنا في صورة الزيادة والتقصير هذا التكرر ونقول لكم ان الاصول التي هي في الاوسط
لا تشمل الاثابة قطعا مثلا ان قلت هذه الكتب مصنف زيد وزيد هبل كذا ينتمى هذه الكتب مصنف
رجد كذا وقول على جميع المواد الى خطه مع اثرابط وقد يتو اذ كرر المتأخرون المتحققون
قال مصنف كتب الانوار الالهية واظنه صاحب الصغرى ابن في اللغة الثانية في القياس
منه العبارة والا فتروا اما غير متكرر الاوسط كيف سألنا وان ان لزومه لذاته ما ولما وكما
في وبالغير كما ترين **اس** وكم وكما ملزوم لب وب ملزوم في از يلزمه لذاته أم ملزوم ملزوم
في وبالغير الملزوم في فاشكال هذه قليلة وهي بالنسبة الى ما يلزمها بالغير النفع في العلوم
وقرائتها بعض مصنفات الحديث تفصيل ذلك بل ذكر الامام في شرحه الاثبات ان قولنا
ما ولد وب ما ولم ينتج بان اما ور ما ور به فالرجوع بكتب المنطقية شبهة بما زكاه
اشارة الى مثل ما ورد عليه لا ينبغي على ادة الخطئة فضلا عن شرحه **الخبر** **فله** عليه عدم
العلة لعدم العلوم لا يمكن ان يكون في الحيا به قبل غير سلم او الحيا به كيقفه طرفا للوجود تبع
طرفا للعدم ومرجع العلية الى حقيقة ما عرف ومن الجائز ان يكون احد الامر من الحق بالا
عدم في الحيا به من الآخر قوله ايضا في الشيء بالعلة في الحيا به في حقيقة انه ان اراد بالتحقق
الوجود فقط الا ان العلوم الحائية الحاية قد يكون علة ومسا وان اراد بالحققة في الحيا به
الواقع فيه سواء كان الواقع موجودا او معدوما وعدم العلة وعدم العمل والحصول وما في
فيكون ما يخرجه من حيث الانعقاد **فله** وعرف ان تحصيل الحكم بعدم الخبا في هذه الخارج لا وجه له فان عدم

الذئبي

[illegible]

۲۲

افز

عدم العلة لا انعدام المعلول لانه عليه لو هو عدم المعلول كفت ثم هو كقول القزويني ان كان
 في انتفاء علة عدم لوجود المعلول فذلك كما لا نزاع لانه قد لا يقول احد بان انعدام
 العلية علة لا يوجب عدم المعلول في الزمان او في المكان **وان كان** في انتفاء علة لا انعدام
 المعلول في المكان فذلك كقول القزويني في حكم بانه وجه العلة في المكان فذلك كقول القزويني ان
 علة وجود المعلول في المكان كذا كقول القزويني في حكم بانه وجه العلة في المكان فذلك كقول القزويني ان
 بذكر كقول القزويني ان عدم المعلول في المكان لا يوجب عدم المعلول في المكان فذلك كقول القزويني ان
 فافهم عدم معلول من سبق ذكره في البياض **اقول** في هذا السؤال انه لا فرق من عدم العلة وعدم المعلول
 في ان علة كقول القزويني ان عدم المعلول في المكان لا يوجب عدم المعلول في المكان فذلك كقول القزويني ان
 في الخارج وفي كقول القزويني ان عدم المعلول في المكان لا يوجب عدم المعلول في المكان فذلك كقول القزويني ان
الحال وان كان يوجب عدم المعلول في المكان لا يوجب عدم المعلول في المكان فذلك كقول القزويني ان
 كقول القزويني ان عدم المعلول في المكان لا يوجب عدم المعلول في المكان فذلك كقول القزويني ان
 عدم المعلول في المكان لا يوجب عدم المعلول في المكان فذلك كقول القزويني ان
 ايضا به من وان اختلف في ان عدم المعلول في المكان لا يوجب عدم المعلول في المكان فذلك كقول القزويني ان
 الحق يستلزم وجود الموصوف في الخارج ووجود عدم المعلول في الخارج في كل بديهة وما ذكر من ان الكلام
 في علة عدم المعلول لا يوجب عدم المعلول في المكان لا يوجب عدم المعلول في المكان فذلك كقول القزويني ان
 بالعلة والمعلول لا يكون كقول القزويني ان عدم المعلول في المكان لا يوجب عدم المعلول في المكان فذلك كقول القزويني ان
 على هذا الوجه ان عدم المعلول في المكان لا يوجب عدم المعلول في المكان فذلك كقول القزويني ان
 كقول القزويني ان عدم المعلول في المكان لا يوجب عدم المعلول في المكان فذلك كقول القزويني ان
 ومما اظنه الجواب في توجيه السؤال غير موجود في هذا القول في العلة مع ان علة عدم المعلول في المكان لا يوجب عدم المعلول في المكان فذلك كقول القزويني ان
 لان كون عدم علة لا يوجب عدم المعلول في المكان لا يوجب عدم المعلول في المكان فذلك كقول القزويني ان
 يكون الى ان يترك في الانتفاء في قضا عن العلية وهذا هو الوجه الثاني **قوله** من غير ان يكون
 لانه لو هو عدم من قبل في ان قلت هذا التفسير بانه يفتقر الى ان يكون شيء من لوازم العلة
 امرها صلا بالعلل لان حصول اللوازم المستتة الى العلة في كل حالها بلارية فاللوازم التي
 لا يكون لوجودها العلة من قبل فيها لا يكون موجودة قطعا قلت الظاهر ان لوازم العلة
 امور علية انتزاعية يكون عروضا للعلة **كقول** الاعتبار الذي كثر في الاشياء
 عليه لانها امور موجودة مع العلة بالعلل بل العلة يفتقر حصولها معها بغير من العلة
 وفعلها لو كانت فاعا يكون من اسباب اخرى ثم في تفسير قولنا ان يكون لا احد

قوله

قوله

الوجود

الوجود من موقفي اي لا يكون لخصوصها من موقفي وان كانت لوجودها
 مطلقا من قبل القزويني انما لم يوجب كقول القزويني ان وجودها من قبل القزويني ان
 من المختبرات فضلا عن المخلوقات ومع هذا انهم يحق اليقين انه يلزم عدم التفسير
 ان لا يكون شيء من لوازمها معها بالحق وحصولها بالعلل من اسباب اخرى وان كان
 لازم العلة ما لا يدور فيها لوجودها اهلا وليست شيء من لوازمها ان يكون لازم العلة ما تصون
 كيف يلزم عدم حصول اللوازم اذ اللازم مع هذا التفسير ايضا عدم حصولها مع كقول القزويني
 لا عدم حصولها بالعلل مطلقا ثم جوابه يقتضي ان يكون جميع العوارض لوازم العلة لان العلة
 يستلزم الاتفاق بها بالحق وفيه كذا من وجوه منها ان كلام القزويني في تفسير التفسير المذكور
 حيث قال يلزم على هذا التفسير ان يكون شيء من لوازم العلة امرها صلا بالعلل وفيه كذا
 ما ذكره هذا القائل انه لو فرض لوازم العلة بغير تفسير فذلك كقول القزويني ان
 امورا صلا بالعلل واما من ذكره في كلام القزويني حيث قال في ذلك فهم يعرفون ذلك
 غير موجود اذ لا شاع في جميعها ان التفسير المذكور في المختبرات منطوقه في وجوه المطلق
 فان وجود العلة ليس محلا لشيء لان لوازم العلة انما يكون محلة بوجودها لو كانت امور
 فاصلة بالعلل من غير ان يكون لها امرها ان كانت امور انتزاعية حادثة لها كقول القزويني ان
 بالحق الذي قرناه لا يجب غير المارفة لظهور ان ليس لوجودها العلة من قبل في ان العلة بغيرها لا اعتبار
 ما حوت به انها مجردة عن الوجود والمعدم لكن الظاهر كما ذكره غير مرة ان لوازم العلة من الامور
 العقلية الانتزاعية فافهم ان التفسير من غير ان يكون له امرها لا ان مرادها واحد كقول
 هذا القائل من ان العلة في حكم عدم فعلية لوازم العلة مطلقا في سبيل حكم بانها ليست فاعلة
 بالعلل من العلة على تقدير ان لا يكون لوجودها العلة من قبل في ان يكون من اسباب اخرى
 وذلك في جميعها فان العلة ما لم يكن غيرها فاعلة بالعلل لا بالوجود في هو متخلف ايضا لا يكون
 فاعلة بالعلل لا بد فاذن يكون حصولها بالعلل سبب آخر وان كان حاصلا عنه حصول
 العلة ومنها ان لا يلام ان جوابه يقتضي ان يكون العلة من لوازمها ان يقتضي ذلك لو كان ما ذكره في
 توبع لللازم وليس كذلك بل هو حكم من الحكم ومن الجواب ان يكون اللوازم والعوارض مشتركين
 في بعض الاطراف **قوله** اما الوجه الاول فلا وجه له في الكلام في ان هذا التفسير هو عين ما نقلت
 بل ليس له الا التفسير اذ في ان ينادى على ذلك كقول القزويني ان لا يكون حادثة ما قلته
 عليه لان الظاهر ان يكون ليس لوجودها من قبل في ان يكون لا يكون الا في الوجودين والظاهر
 فسمي اللوازم المستتة بغيرها مرة فافتح فتم آو هو لوازم الوجود المطلق اذ يكون

قوله

ثم اذا كانت اثباتا مقول بالتحديد على الحقيقة كان مستلزما للتحديد في باب المعلول لعدم
فلا يكون عليه عدم العلة من لوازم الحاجة واوردت عليه ان لازم الحاجة ما ينتج اشتراك
من الحاجة في الوجود مطلقا بمعنى ان ينتج وجودها به واد الاضافي باللائم ولا يلزم منه ان يكون
تعلق الملتزم مستلزما لتعلق اللازم الا يرد ان الزوجة لازم للحاجة الرابعة ولا يلزم من تعلق الزوجة
تعلقه وكذا ان الزوجة لا يميز بالاشتباه فانه في سائر هذه ان عليه عدم العلة ليس
من لوازم الحاجة لانه قد يتصور عدم العلة وقد يصح نقدها ولا يلزم في الضروريتين العلم بعدم العلة
الاذا كان الشك مقولنا بالتحديد في الحقيقة ومنشأه عدم اضافي مع لزوم الحاجة فانك انما
ما لا يتصل بالحاجة في وجودها عن الاضافي سواء كان اللازم موجودا بحد ذاته او لا كما ان لازم
الوجود الخارج عن ما لا يتصل بالحاجة في وجودها الخارج عن الاضافي سواء كان موجودا في الخارج
اولا كانت هي والا فخطا فانها لا ريب في كونها رتبة من عدم وجودها فيه واخر في علمها بان
الاباد ان عليه عدم العلة لعدم المعلول لو كانت لازمة لاشتباهها فاذا وجود عدم العلة في الضروريتين
متصفا بحقيقة عدم المعلول هناك وذكروا مستلزما لتعلق عدم المعلول عن العلة المنقصة بالحقيقة
يرجع عدم العلة في الضروريتين تصور ان عدم المعلول فلا يكون عليه لئلا يلزم الحاجة
ولا ينفذ في ذكرها من ان المعنى يلزم الحاجة ما ينتج وجودها به واد الاضافي به بل يتبع به
السؤال حيث يصح ان يجعل ذكره سلبا مع الحاجة المذكورة فيه ولا يلزم من كون الزوجة لازما
لحاجة الرابعة والامر كونها استاوي لتأخرها لان الحاجة الثالثة ان يكون عليه عدم المعلول لازما
لحاجة عدم العلة فالسؤال باق فيكون في ما ذكره وما نسب الى الشك في كونها من ان قال قد يتصور
عدم العلة وبقيت بعد ما ولا يلزم في الضروريتين العلم بعدم المعلول واوردت عليه ان العلم باللائم
الحاجة فيلزم فريضة بلا مرتبة فانه قاله عدم العلة قد كسرت الضروريتين بان يتصور وقد ^{يتم} بان
بابه عليه بانها معدومة وليس شيء منها كقول عدم المعلول فيه ولم يقتل مستلزما لخصوص العلم
بعدم المعلول في هذا الكلام مبني على انه قد كسرت الضروريتين بان يتصور وليس
ذلك مستلزما كقول عدم المعلول فيه وهذا الذي هو ظاهره فاما ان لا يدعى عاقلة فلا يتصور عدم
العلة في الضروريتين فكذلك ان كان اذا حصل عدم العلة بان عليه بانها معدومة به واد التصديق بالهوية
فانستل ان الشك في كونها ان عدم المعلول ليس من لوازم عدم العلة من علم اشتراك هذا
مع ذلك لانه مبني على اشتراك العلم بالمعلول مع العلم بالحقيقة كانه قد علمه في علمه ^{اقول}
لا يوجب علمها في وجودها هو العلم به فانك لم ان قد يرجع عدم العلة في الضروريتين
ونفسه بان به واد وجود عدم المعلول فيه بغيره الفول بان قد يعلم عدم العلة تصور ان

كمالها ان اللوازم الوجود المطلق ان يكون كمالها ان اللوازم اما لوازم الماهية من غير
 احتياج وجودها اصلا او لوازمها باعتبار الوجود الخارجي كجواهرها ولوازمها باعتبار
 الوجود الذاتي ومثلها لا يلزم عليه رعي حادثة فضلا عن فاصلة فتعوله غاية ما ذكره
 منه التنايل لمصداق ما ورد في علم السخر بسبب لانه انما يتوجه بوجه ان الوجود
 المطلق من لوازم الماهية وهو غير مسلم بل اللازم ما يتبع انك كما ان الشيء في الوجود اما مطلق
 او في كونه في الوجود فاللوازم من ما يتبع الماهيات الموجود كيف وقد هو بان
 لوازم الماهية معلولة ولا يجوز كون الوجود معلولا لما يتبعه كحق في موضحه ومن البين
 انه لو كان الوجود من لوازم الماهية ولوازم الماهية علم ما ذهب اليه هذا الحق ما يكون مثا
 لما يتبعه لكان الماهية عللة لوجودها وهو باطل وكون لوازم الماهية امور انتزاعية لا يقضي
 ان لا يكون لوجود الماهية من قبلها فاما الوجود وعلية ما من الاور الانتر المعتبرات والماهية
 في انصافها با او الاتحاد المتفق منها ما ثبت في الوجود كما يشهد به البديهة فكذلك الماهية
 لا يجوز ان يكون عللة لوجودها وان جاز كونها عللة لغيرها من الادها في كحق في الاشتراك
 والاشهاد وغيرهما واما الوجود انشاء فمفوض لغيرها او لا فلا بد ان يكون لازم الماهية
 ما يكون سائبة الماهية لعدم حتمية وجودها في علمه وهو غير مسلم كما عرفت ثم علم هذه التتم
 ايضا لا وجه للسؤال اصلا لانه كونه تنكر اللازم مستبعد المفسر لما يتبعه لا خلاصة له مع عدم فعلية
 اللازم في بيان بلزومه ان لا يكون شئ منها فاصلا بالصغر في ذكره السؤال ثم يجاب بالجواب
 انه كور والتحقيق بعدم حصولها في الماهية لا يستدل لان هذه القواعد كانت مرادفا لسؤال
 فنية لا تعارضها عدم استتار المقابلة لا وجه السؤال اذ علم هذه التقدير لا يكون الا بال
 كنه كنه وانه ان تحقق المعلول في كحق العللة ولا محذور فيه وان لم يكن مرادفا السؤال
 في السؤال في نفسه وعدم توجه الظاهر واما الوجه الثالث فخطوه اظهر لانه ما ذكره بيان
 التفسير للاقسام الثلاثة لولا ان في الحرف في بيان قد نصير كلام الاشياء مع ما ذكره فكيف لا
 يكون ترتيبا بل كلما في الحكم مع عدم مسبوقة توفيقه علم هذه التقدير ثم انت فيه بيان الابرار
 الذي ذكره انما هو علم التوفيق فلو كان ما ذكر في الجواب فكما ان الحكم لم ينفذ في الابرار علم
 التوفيق اذ يكون في فاعله ان اللاحق على ما يتبعه فكما لا يرد هذه الابرار عليه ومن البين
 ان الابرار بنظم اراد المذكور فضلا عن ان يكون جوابا عن **قوله** وعدم العللة بالتفاس
 المذهب المعلول من انما التفسير في اللاحق ان عدم العللة له كصغر في الذهن بان يتصور
 وقد كصغر في علمه بانها معدومة وليس في منها مستلزما لتفهم كقولهم عدم المعلول

الى انية ان العقل علم في صورة عدم العلة يتقدم غير العلم على عدم المعلول في العكس لما حكمه تقدم الوجود
 الذي من المعلول على الوجود الذي من عدم العلة فقولنا لا يمكن ترتيب العلم على عدمه قولنا انية يترب
 العلم على العلم ولذا نقول في الاول عدم العلة تقدم المعلول في الثانية وعدم عدم المعلول اي علم في عدم
 العلة في العلم فالحكم المذكور انما يدل على علة العلم لا على علة المعلول للمعلول وكيف يتوهم ان ذكر
 يد على علة عدم المعلول لعدم العلة والحكم بان وجوده في عدمه في العلم على علة الوجود لوجوده
 انما يمكن الوجود حقيقيا كصور الزهر انما يتغير والتغيير لا يدل على عدمه فان المعلول بالنسبة الى العلة
 قد تم بحسب لوجوده الذي هو العلم بان لا يسلط له احلا ولو كان الامر كذلك لكان البرهان
 مخفرا في الان وقد كونا لا بقوة كعلمه ومما يذكر في كلام الشيخ في مصر في بيان انية ولا اعين على
 كذا من من الزعم الاسرار في الايجان انما هي فان في ذكر وجوده في العلم يتوهم الوجود للوجود
 او يتوهم انية الوجود وبالحكمة الحقيقة الوجودية لا يمكن يتوهم انية ان الوجود يتوهم انية
 والامر بالانterior موجود في نفس الامر كما عرفت مرارا واطلاقا الى به علم نفس الامر في اما اطلاق علم ما
 يكون شيئا الا في نفس الموضوع حتى لا يشهد العوارض التي في الانساق في با تصور الوجود الذي من
 او تصور تصور الموجود الى ربي في نفس الامر في غير مفهومه واهلا وهو في با ومنع الملازمة المذكورة
 لما في فان يقال علم بان عدم العلة كسب حقيقة في نفس الامر في غير نظر لا تصور الوجود الذي من والى في
 فاذا في حقيقة في نفس الامر بمعنى ان في العلة بالعدم في نفس الامر كسب علة لا في في المعلول في نفس
 الامر سواء كان الانساق في نفس الامر كسب الوجود الى ربي او غيره وكون الوجود الذي من الذي هو
 قسم الوجود في نفس الامر شرط لا انساق انما يستلزم ان لو لم يكن له وجود في هذا العلم يتوهم
 بالعلم ان لا يكون له وجود في الى ربي فاذا لم يكن له وجود في العلم في نفس الامر لم يكن له وجود في نفس
 الامر فلا يتوهم بالعلم وبغير ما من الصفات المتوهم واللازم من ذكر ان لا يكون عدم العلة
 على عدم المعلول على تقدير عدم حقيقة في نفس الامر وهذا حق كيف ولهم ان يتوهم انية الشيء
 في ثبوت اليقين في **قوله** انما يتوهم انية في نفس الامر في ثبوت في الحاشي اطلاق الوجود وعدمه على ثبوت
 والسبب في غير من علم على مسألة شتوية في علم المنطق او في علم غير ما في الاجه من غير
 فيجب بها ولا يتوهم في البحث عن علم من المصنف ذكر كذا في الحاشي في ثبوت المنطقة في هذا
 الكتاب كالموا في الثلث وبما في الحاشي والعصر في العلم والحق في علمه بان ثبوت في ان
 يتوهم في الوجود وعدمه على الايجاب والسلب لم يكن طائبا للمبحث فان البحث بينهما
 الوجود وعدمه معا مما اريد مني واذا في المنطق والاشتغال كقوله في
 كان انية اما في ثبوت في المنطق في ثبوت في المنطق ولو حمل على الايجاب في المنطق

مجلس السبعين

حکم

[illegible]

2

ثابتة بالغايات بين سلب الشيء من نفسه وانتفاءه عنه كيف لا يفيج عليه اللول
بالثبات بان يقال هو مسلوب من نفسه لانه معدوم في نفسه مما ان ذكرنا حقيقة قول
بان المحذور ليس هو المحذور بل بل غرض الموضوع والمعدوم رابطة فيهم اما ان المحذور
ليس محمولا البتة فلا يتم التزيب وهو بيان كون النسبة سلبية بمعنى قد يكون المحذور
محمولا مع انه فلا في اليه بية فانما تعلم بربية **ان** من مضمون قوله فيكون مضمون آخر فللعقل ان حكم
بينما سلب او ايجاب والعدم من الموضوعات فاذ اقبل في مضمون آخر جاز ان حكم سلبه عنه
وبما يباين في نفسه واخره من عليه اما اولاً فان قوله اذ لم يمتد سلب العدم لا يمتد
فقط فان سلب الشيء من الشيء وهو معنى الهمزة المركبة الستة لا الهمزة البسيطة التي
فيها الكلام فان معناه سلب شيء لا سلب شيء من شيء واما ثانياً فلا في سلب
في كلامه كما يأتى من كلامه واما ثالثاً فلا في شيء بل في قول يكون المعنى سلب
الموضوع من نفسه ان مضمون معنى زيد معدوم ليس مثلاً سلب زيد من نفسه فيكون
في قوله قولنا زيد سلب زيد اذ لا نفهم هذا المعنى من زيد معدوم اصلاً بل لا يجوز ان اراد ان
معناه سلب الموضوع في نفسه لا سلب شيء عنه كما في زيد ليس بقايم وسلب الشيء
في نفسه انتفاءه لانه محقق واما رابعاً فلا في اذ الاداء بقوله ان مضمون آخر فللعقل
ان حكم بينهما سلب او ايجاب انه ان حكم بينهما **بذلك** كل يكون الوجه والعدم رابطا بين هوف
فهم حكم الكلام ان يكون العدم محمولا ولا يكون الوجه والعدم رابطا بين الطرفين و
ان اراد ان لا ان حكم فيها بذلك غير ان يكون الوجه والعدم رابطا بين الطرفين
بل يجر ملاحظة الطرفين والنسبة التامة ثم ضرورية ان هذا مضمون الوجه والعدم
وغيرها سواء لا بد من جعل الوجه والعدم رابطة كذهب اليه العدم ويشتم به
الغطر السوية **ابن** **القول** في البين ان لا بد في كل قضية من موضوع ومحمول سواء
كانت سلبية بسيطة او مركبة فاذا لم يكن المحمول في زيد معدوم مثلاً هو العدم ولا زيد
يكون المحمول مضموناً اولاً لا في قوله معنى الهمزة البسيطة سلب شيء لا سلب شيء
من شيء وان اراد ان ليس في هذه الحقيقة محمولا اصلاً لانه مصادم حكم الغطر وان
اراد ان محمول وجود في نفسه ففيه اعتراف بفاد التزيب وهو بيان كون النسبة
سلبية بمعنى قد يكون العدم محمولا اذ على هذا التقدير لا يكون العدم محمولا فظهر سقوط
ايراد الاول واما الثاني فيكون في الكلام فيه الى موضوعه واما الثالث فان اراد سلب
الشيء في نفسه عنه فهو بعينه ما ذكرنا في اثنائه واذا اراد ان السلب يتوجه الى ذات الموضوع

[illegible]

لا الى نسبة الخواص اليه فهو مصادم لبدية العقل وفطرته على انه لا يكون في هذه
الحقيقة قول واحد والواجب في البين ان مراد القائل ان كل مفهوم سواء كان هو
الوجود والعدم او غير ذلك يمكن للعقل ان يقيسه الى غيره وكنهه بالاجاب و
السلب وقد كررنا لا يتقبل الحجة فلا يتم قوله اذا كان العدم محولا لكونه نسبة سلبية
لما اذا كان يكون ايجابيه ثم العطف **قوله** لا بد من كراهية من الرابطة كما يتبين ان كان
الحول مما يمكن بخلافه فسلامة فطرته ممنوع كنه والعطف لا تنفرد بين قضية وقضية
في الاجزاء والاشياء لتوهم التفرع الا ما ذكر وقد عرفت **قوله** فالاول ان يكون
من البين ان قلت في الخواص كان المقصود ان يكون في توهم ان المعاني المتكونة
هي غير الكينونات المتكونة في المنطقة فصرح بانها بينهما معتبرة في مفهوم معين هو
الوجود واخر من حليته بان سبب لعد التوهم وجه وجه فعمل تقدير وقوله
فلا يخفى ان لا ياتي في وجود الوجود محولا فكيف يندفع فلو لم يكن المحل محلي الوجود
والعدم من البين في هذه السببية كما ذكرنا فلهذا ذكر **قوله** على تقدير تسليم
ان سببه وجه وجه لا وفي هذا التوهم كنه صاحب الحواشي **قوله** ان يندفع
كما لا يخفى على من له ادنى دراية بالسبب كلام المصنفين ولا يخفى ان التوهم بانها
كيفية نسبة في محله في الوجود يندفع في ذكر التوهم واما قوله لو لم يكن في
ان الحول اذا كان هو الوجود والعدم لا ياتي في الرابطة وقد عرفت **قوله** اللهم
الا ان يقال ان قلت في الخواص لا يشك من له وجهان فمهم في ان مفهوم سبب الوجود
بالاجاب او السلب لا بد من رابط بينهما اذ لا بد بعد تصورهما من تصور النسبة واذ كان
وقرهما اولاً وفي محلهما او من ادراك النسبة او اشتغالها على اختلاف راي المفسرين و
المترجمين والشوق بين مفهوم ومفهوم في هذا الحكم يشير العطف السلبى بقاء ولعلنا
صرحنا في شرحنا من التوهم بان كراهية مركبة من اجزاء ثلثة الطرفين والنسبة الايجابية
او السلبية والمعادون بان كراهية مركبة من اربعة اجزاء بانها على اربعة النسبة التي هي مورد الحكم
توهم وقولنا اذا تهورت زيدا او مفهوم الوجود لا يمكن هذه التهورات في تصور التصديق من غير
ملاحظة النسبة بينهما وتاثيرها في الخواص زيدا مست وزيد سبب بدون ذكر الرابطة لا يتبع اصلا
كنهه عدم الزكوى في تقدير تسليم في هذه الصورتين لا بد على الاشياء على انهم يقولون زيدا موجودا سبب
زيد موجود سبب في الصفات الوينية وغيرهما من الصفات التي يشرح بانها لا يوجد وجود وغيره في مثل
هذا بطون الارواح فقدره ان يكون في كنهه في الفهم وقبل في كنهه اذ لا تنزع

المراد

في ان كراهية لا بد فيها من النسبة الحكيمة اسماء بالنسبة بين وبين الاقوال والملاحظة بين الحول
والموضوعات رابطا بينهما كما في ان الكلام ان الهيئة المركبة لا يكون فيها النسبة الحكيمة بل لا بد
ان يقع اليها الوجود والعدم ويجعل كلاهما معارضا سبب سبب مركبة من موضوعها وكونها
وتركت الرابطة فيا وجهه فصرح ان الوجود والعدم الزيد اجزاء في الوجود والمهم والمخرج
في الهيئة المركبة وفي النسبة هو النسبة الحكيمة وليس كنه كراهية لولا كانت النسبة الحكيمة في الحقيقة
السالبة هو العدم كما عرفت ما هو اليه من ان الحكم في الحقيقة السالبة بان النسبة ليست بواقعة
من ان النسبة الحكيمة في جميع القضايا بثبوتها ولو كثر في الهيئة المركبة ملاحظة النسبة الحكيمة
ان في الاكادير في محلهما لكان قد يبين على ان لا يخفى ان زيدا سبب بالاب والوجود بين
الطرفين كنهه في محلهما ان لا يكون في وجوده من غير رابط الوجود بين الطرفين و
الوجه في الصحيح كنهه في محلهما **قوله** قد يبين ان النسبة الحكيمة المعبرة في جميع القضايا
هو الاقوال وحين الحول والموضوع ثم زعم انه يمكن ملاحظة هذه الاقوال في الهيئة البسيطة
دون المركبة بل لا بد ان يقع اليه الوجود والعدم وانبت تعلم ان الاقوال دما لم يعبر عنه
بثبوت او دفع لا يتصل به الا ان كان **قوله** سواء كان بين الموضوع او الحول الذي هو الوجود
ايجابيه وبين محلهما فان الاقوال انما يتصل بالاجاب او السلب لا بالاقوال والمفصل
الحكيمة وقد تظاهرت في ان لا يتعدى الى البنية عن بقاء زيد بل انما راجع الوجود بين الطرفين
لا يتعدى الى اربعة بوجوده في غير رابط الوجود بينهما اذ كان الحكم في الهيئة المركبة بثبوت
الاقوال وحين الموضوع والحول او سببه كنهه في الهيئة البسيطة يشك في الاكادير في موضوعها
والحول او سببه وجه كنهه وجهه بالعرف قضية وجهه وفقده لا يخفى على من هو وجهه
ثم هذا التوهم ما قرره من المقالة التي عرفت في هذا التوهم فالتوهم في هذا
المقام دواية وكناية اما الدراية فلهذا التوهم في النسبة الحكيمة ويزيد الصيغة المعبرة في
الهيئة المركبة دون البسيطة ومن ثم اشكل عليه وجهه كونه مثل قوله زيد معدوم سبب
كي ذهب اليه القوم وجهه موجه **قوله** قد عرفت ان الدراية ونسب من كتابه قال
الكنية ايضا ثم قال وقوله عدم الزكوى لا بد من استغناء انما يخففه لا يستدل في عدم زكوى
في الكلام اما اذا استدل باستغناء الكلام من مطلق لا يكون معتبرا فيه لا العطف
والامعنى لا يخفى **قوله** لا يخفى ان ما جعله مولانا من قول **قوله** لا بد من الاستغناء
اصلا فان التوهم من تلك اللغة على تقدير تسليم عدم الزكوى ولا بد من الاستغناء عنه
معنى لا يخفى على انما سلم عدم الزكوى قد تقرر ان النسبة الاصلية لفظ هي غير الموجود

19

الباب

المتبادر مما عبادته ساعا على الابله ثم لا دكت في الحواشي ان القائل ان يقول لا يلزم من
 عبارة الله عدم اختلافهما لان الشئ في عقل بصوت مطابقة له وقد يفقد بصوت
 غير مطابقة واخر من قبله بان تعقل الشئ بصوت غير مطابقة له فيرابط فانه غير
 بامسبب الشئ لا يجوز ان يكون الله الحافظ **قوله** من البعد انه اذا ذكرنا شيئا
 في بعيد بصوت الاشارة فاذا هو قوس فقد تعقل **بصوت** في مطابقة اما ان تعقلا
 بتلك الصورة فظاهر فانما كنتم بهذا التصور على **الشيء** المذكور بسفله بالمكان للعرض ولونه
 وباربعة المدة من فان تلك الاحكام انما يتوهم وذكر الشئ المحصور مثل هذه العينة
 شايعة في كلام الفروع كما لا يخفى على المتدرب ومن **قوله** بان العباد لا يصير الله الحافظ
 العباد في قوله مع العلم بالبيان **ان** ثبت التمثل في اشياء الحافظة في النسبة اليه **ان** ذكرنا
 في الحواشي ان القدماء يشترطون الحافظة في كل فقه موصفة كانت او سائلة لكنهم يجعلون الحافظة
 فيها كصفة النسبة الثبوتية مثلا مافة فونكر الاشياء في الاشياء **قوله** هو الانشاء عند هم
 ومافة لاشياء **قوله** الجول في جسم هو الوجوب وتعلقا ببيان الشفاعة في هذا الموضع **قوله** فلا
 يخالف بين كلام الحق ومذهب القدماء فلا معاد كلامه في الحافظة في الحافظة **قوله** والى
 معاد اما انما يختلفان فيما كان هو عند المتأخرين او الحافظة متعاداه هو مافة الحافظة
 كما هو عند القدماء فيكون فيه بديهي **قوله** ان في سياق كلامهم اجاء المصطلح
 القدماء حيث استخوانوا **قوله** اولاد الحافظة ثم انهم **قوله** انما اولاد الحافظة انما
 من تلك العبادات ان مواد سائلة هي مواد الحافظة بعينها والجواب انه ان اراد كون الموانع
 التي قلت في الحواشي من القائل ان المتكلم لا يطلقون عليها الواجب لزمانها وذكر
 يدل على ان معناه في اصطلاحهم ما يكفي با وجوده في **قوله** انهم اذا اطلقوا الواجب على
 لم يربوا به الا ذكر المعنى **قوله** ان اولاد وانما في قوله وذكراية كونه حقيقة عرفية فيه
 ولا يفرض في ذكره في الاطلاق مع المعنى الا ان اذ لم يكن متعارفا بينهم الا مع التورية
 عليه ان اللفظ قد يستعمل في بعض احوال بحيث يبا در عنه الاطلاق **قوله** ان يرمى
 في قوله قيد الوجود في الشهادة الى به **قوله** انهم يسمون الله الذي هو في تامله والامر
 في ذلك حين قيل فيه **قوله** ان بعد هذا العظم **قوله** من ابياء **قوله** بعد هذا الكلام
 في من ابياء ثم قيل في معنى الفضلاء مع قول صاحب الحواشي **قوله** انما لا بد من ابياء
 واجبة فان قلت ان اراد كونها واجبا لوجودها لزمانها فاللازمة هي في **قوله** وان اراد
 كونها واجبة لزمانها فاطلاق اللفظ فان معناه انما واجبة لثبوتها لاجبة نظرا

من الصفات الاصلية فصار تحت الصفات الى الجزء فصار من الصفات الاصلية ولو كان
الامر في ذلك تحت الدلالة لتحت في المركب من الدلالة المطابقة وهو خلاف الاجماع ولم ينعى على
ما علقه على حاشية شرح المطالع بغيره انه لم يبين ما ذكر ان ذلك كان المراد بالجوهر لا بصفة
التوحيق على المركب من الواجب هو غير متين وما ذكر من ان ينسب الى الحاصل لا يتغير بالكون
بينهما علاقة وان كان لا تضيق من غير متين ولا يتغير من التوحيق على ما علقه فان الغرض من
الشرطية الزوجية بالكون الحكم فيها بصفة في ان لا يتغير المقدم بعلاقة بينهما وبهذا التغير في
الشرطية الاتفاقية من التوحيق وقد تقرر في الحكم ان الملازمة لا ينفيها الا العلة الموجبة اما بشرط
نفيها ومعلولها او بغير معلولها وادخل في شرط الاشارة بان يتغير ما هو في الشرط في العلة
الا بغيره لا يكون لا معلول له في شرطه فيكون شرطه في شرطه فيكون شرطه في شرطه فيكون شرطه في شرطه
العدم من ان يثبت مشكوك به بان كان قد تقرر في بعض العضلاء ان قالوا علم ان قولهم ينسب الى التركيب
وافاد احد الاقوال في الاسماء على ما يقتضيه توحيد الممكن منقول بالتركيب في التفسير من
حيث هو اجتماع التفسير لا مجرد التفسير الذي هو مركب وكذا المركب من التفسير هو المركب
من شرطه بغيره والملازمة في ان كان كذا الجزئين متغايران لان قولهم هو هو بات
بجود التفسير من لانه ان هو هو بات اجتماع التفسير وايضا لو كان في التفسير
ممكن لم يلزم من وفه وقوله مما لم يلزم من وفه وقوله مما لم يلزم من وفه وقوله مما لم يلزم من وفه
في استمانه وايضا نقول لو كان مركب ممكن لكان المركب من التفسير ممكن العدم في حاشية
الى العلة المستقلة بان تثيره ذلك العدم لان الممكن لا يثبت في كل من الطرفين
المرجح مستقلا في ذلك الترجيح وهو المراد باستقلاله بالثابت ولا يجوز ان يكون ذلك في
والحاشية وهو ظاهر ولا يجوز ان يكون فزوه لانه اما ان يكون كل جزء فيلزم التوحد
او بعض فيلزم التزييد بلا مرجح في ضمنه وايضا لو كان ذلك المركب معلولا لكان عدم
علة وجوده لان علة العدم عدم علة الوجود وعلة الوجود للمطلوع وجود جزئي
ولا يتصور ان يخلو وجود شيء من اجزائه لعدم الحكمة والحر من علة اما اولها فلا تا
لازم الاستغناء بالتفسير المتغير من لانه متغير جزئي الذي هو الاجتماع في لانه ومن اطلق عليه
ان متغير فالظاهر انه متغير واقا ثبات فلا لازم ان يثبت في التفسير لو كان ممكن لم يلزم
من وفه وقوله مما لم يلزم من وفه وقوله مما لم يلزم من وفه وقوله مما لم يلزم من وفه
الواجب بالذات لان عدم المعلول مستلزم لعدم العلة واقا ثبات فلا تا ثبات لانه عدم
المركب المتغير نحو عدم جزئي لا عدم كل جزء ولا عدم بعضه كما اذا عدم جزء ومركب معا

معا فان عدم المركب مع معلوقه فيهما واذا عدم احداهما كان معلولا لعدمه واما راجعا فلان قوله
وعلة وجوده كعلة وجود جزئي ليس كعلة وجوده بل كعلة الوجود الجزئي وعلة الوجود كعلة
الواجب ممكن معلول وجوده من الواجب لا بغيره **اول** الخلاصة العقلية من بعض العضلاء
مشكوك به توهم ان مراد القوم من قولهم كل مركب ممكن بالامكان الحاشية وليس كذلك بل مرادهم ان ممكن
بالامكان العام العقلي بطرف العدم بها ان لا يرد اجبا شيئا يتبع سوا ذلك بل مرادهم ان ممكن
فانهم انما يستعملونها حيث يريدون نقل الوجود عنه وان عرفت لعمري يتصلح باتبات الامكان
الذاتي لكل مركب حتى لا تنفك ليدتقوا هذه المقدمة فقط بغيره فيكون في النسبة المشكوك بها
وجها في المعنى من حيث لان كون التفسير المتغير متغايرا جزئي الذي هو الاجتماع لا لانه انما
يتشبه اذا اجتمع اجزاء في التفسير المتغير اما اذا اجتمع اجزاء غير اجزاء فيكون متغيرا
حيث قبل انهما الوضوء به وحيث اجزاء اخرى فلا يمتنع هذا الجواب اصلا ولا شك ان معروف
الاجتماع في التفسير المتغير من غير الاجتماع في جزائه بل ان كان قبل ذلك فان قيل بل ان كان
بلات لم لو حصل الاجتماع المعبر عنه وان كان فارجح فيكون متغايرا بالغير فالجواب انما اذا
لا حفظ التفسير ولم يلاحظ موما شيا آخر اصلا فلهذا الدرك مغاير لكل واحد من التفسير
فاذا نسب اليه الوجود وجدنا كيفية تلك النسبة هو الاتساع مع انه لم يلاحظ معنى اجتماعها
اذ هذه الملاحظة انما يستلزم اجتماعا عمليا في الملاحظة لا ملاحظة اجتماعها فيكون المركب المحل
مع هذا الوجه متغائرا لانه اذ لم يغير مع الاجتماع لكن يبقى ان يجوز ان يكون اجتماعه لاشياء الا
فيما في اللازم له واذا لم يلاحظ مع فلا يكون متغائرا لانه وكذا المركب من التفسير انما لانه
فان المركب غير الاجزاء لا لاسر فاذا كان الاجزاء بالاسر متغائرا لانه كان المركب متغائرا لانه
وهو ظاهر واما المركب من الممكن والتمتع فانه كونه **قال** لا كيفية نسبة الجواهر الى الموضوع
قلت في الحاشية ان هذه النسبة الى المثلث ليست حادثة والنسبة الى امر غيري في النسبة
بان يغير كل نسبة اما واجبة او ممكنة او متعينة او لا يجوز بان يثبت في الموضوع او في الموضوع
باعتبار نسبة الجواهر الى شيئا في النسبة والظاهر ان يقال في هذه الموضوع باعتبار هذه الامور
كذكره اشياء الاصول في قبله في حيث اذ هذه النسبة كيفية نسبة الجواهر الى الموضوع ونسبة اليه من
الاتحاد كذكرها ولم يرد منها فثبت ان كيفية مطلق هذه النسبة بدو في نسبة الجواهر الى الموضوع
كقوله لا فثبت كيفية نسبة الجواهر الى الموضوع مطلقا بدو في كيفية الذاتية للنسبة
التي تكون كما يرد في علمه ففتر في مذهب قولهم وقد يوفق ذابته والكيفية الذاتية لنسبة
الجواهر الى الموضوع اما بالوجوب او الامكان او بالاتفاق **اقول** لا يسبق الى التوهم من النسبة المذكورة

فيما بعد ذكر ذلك **قال** قد فارق عن القسم قبل لا يلزم من كون ذاته عين
الوجود ان يكون خارجا عن القسم فان ذاته الذي هو عين الوجود يصدق على
انه ذات لا يقتضيه وجوده ولا محرمه اما الاول فلهذا التفسير واما الثاني فظاهر
فيلزم الوجود في قسم الممكن في عينه ذلك علوا كبيرا على انه لو اقتضى قسم الذات
بالنفس سر الوجود والعدم فزوجه افراد الوجود من القسم لكان مقتضى خروج
افراد العدم ايضا استلزاما لهما ذلك فخرج افراد الوجود والعدم باسرها عن القسم
قال قد ذكرنا في الحديث الذي هو ما فقه كلام هذا الذي يدعى لزوم خروج عن القسم
وايدناه بما ذكره ان يكون في الوجود لكن ما اذا كان في ذاته الذي هو عين
الوجود يصدق عليه انه لا يقتضيه وجوده ولا محرمه اما الاول فلهذا التفسير
واما الثاني فظاهر غير ظاهرا اما الاول فلانا لا نعلم عدم التقدير من وجه الوجود لم لا يجوز
ان يكون بين المقضي والمقضي مقارباتي وان كان مقدرين بالذات الا ترى
ان العدم المطلق يمنع نفسه وعلية بناء على هذا القسم انه يقتضيه عدم مع انه عين
العدم والعدم وان يكون في الوجود بصورته التقدير الاجمالي ويقال كونه ما ذكر
من الدليل لزم ان لا يقتضيه العدم المطلق العدم فلا يكون منعنا واما ثانيا
فلان كونه عين الوجود لا يستلزم ان لا يقتضيه سلب الوجود بمعنى سلب كونه
موجودا كما ان الوجود الخارج مع ان عين نفسه يمنع الوجود في الخارج فيصدق
عليه يقتضيه هذا القسم انه يقتضيه سلب الوجود بمعنى سلب كونه موجودا فلهذا
فلا يلزم فلهذا الممكن ان يكون سلبا في المقضي ثم ما ذكر من انه يلزم خروج افراد القسم لا يرد
عليه اذ لم يقتضه كلفه ولا بما يستلزم فلا فله ان يلزم **قال** وقد صرح
الشيخ بذلك قبل ثم يرد الشيخ ان هذا القسم عين ما يقتضيه انه وجب وجود ما
عقل لا وجود له في الايمان فانه قال فلهذا سلبا في عينه فلهذا انه في القول
في الواجب الوجود والممكن الوجود وان الواجب الوجود لا محله وان الممكن الوجود
له محله وان الواجب الوجود غير ممكن في عين الوجود ولا متعلقة بخير في وقال
بعد ان الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من وجه جملة وان الواجب الوجود
لا يمكن ان يكون وجودا في عين الوجود فيكون كل منهما مساويا للآخر في وجود
الوجود ومتلازمان وان واجب الوجود لا يجوز ان يكون وجودا في عين الوجود
واجب الوجود لا يجوز ان يكون الحقيقة التي لم يتركها فيها بوجه هذا كلامه وهو

فيما

في هذا المقام لا نسبة غير الحق الى الموضوع كينادى عليه المقام والاسبق واللاحق في الكلام
فمن هذا المنقشة لا يبيح باهل التفسير واما ما ذكر من كسرة النسبة التي هي القسم بالنسبة
الذاتية ليصح الحصر فلما اشار في كلامه اشترط به لانه حصر النسبة بالذاتية والثالثة من الاقسام
لا المقسم بل جعل المقسم كقمة نسبة الحق الى الموضوع من غير تقييد وتخصيص لاقسام لا يجوز
في صحة الحصر بغيره في فاقه كما لا يخفى ثم نقل عن بعض الفضلاء انه لا شك في صحة هذه القضية
لا يثنى في غير ما في فيه لان قسمه المعلوم بالنسبة الى سائر المحولات ربما يكون ثباته كما
اذا قسم المعلوم بالنسبة الى الفعول بالفعول لا سيما في موضوعه في الفعول بالفعول لانه بل ربما
يكون المعلوم بالنسبة الى بعض المحولات موقفا في قسم في نفس الامر كما اذا قسم المعلوم الى الوجود والعدم
اذ كل موقوف ممكن وجوده في ذاته فان صدق قسم المعلوم بالقياس الى هذه المحولات الموقوف
الاثنين من الواجب وغير فلا بد ان يولد باقية العقلية والافلاكية تغيبه في ما فوق الاثنى
من الواجب وغير فلا بد ان يولد احفاد القسم في الواقع في الاثنى او الواحد وليس ما سواه
الا من العقلية المعبرة في النسبة العقلية في ذاتها في هذه القضية ثم يخبر الاقسام في النسبة المذكورة
بل يكون ضروري الطرفين كقمة في كبره كبره فكلوا بما ذكر في انقضية مطلقا كما يدل عليه
قول الله واذ الوجود وجودا رابطة قلت موارد ثلث ثم قال واذ الفقه ذاتية ان فيها
كان الوجود في قولها واربطة وهو مطلق الغفلة والغفلة اما واربطة المحل او محله او متعة
لذات الموضوع ووهذه هي اقسام محققه كما بخلاف ضروري الطرفين في ذاته ان يكون خاضعا
قسمها **نحو** اصطلاح المنقول كخبر الظهور ان المقسم هو المعلوم الصلبي في ما قد فيه الوجود
او جعل رابطة فلهذا يمكن ان يكون المراد من القسم هو الذي هو عين الوجود من وجه مواضع اطلاق
المعروف ولا مجال لذكر هذه الامور وسلم العترة من ان اذا اعتبر القسم العقلية
به فلهذا الضروري الطرفين غير مسلم لانه يحتمل العقل الواجب في وجودهم يقتضي راد في النفاذ
كما هو المشهور **قال** والشيء لا يقتضيه عينه في عينه كسيرة ان يكون بان معنى اقتضا الرأ
لوجود ان يقتضيه الذات كونه موجودا لا ان يقتضيه كونه وجودا وذات ابارك في علمه
نفس الوجود فلا يلزم من اقتضا الذات الذي هو الوجود كونه موجودا اقتضا الشر وسنغير
وقد اظهرنا في نظير هذا فيما سلف **قال** هذا الاعتقاد ان يكون في صاحب التقدير فلا يخفى
عدم توجهه فان تقرر ان لا يصدق في عليه وان كان على ان يكون فاما ان يرد ان ذكر
فلا فاما سببه كما هو ايضا في موضوعه لانه المنة نور هذا ليس كلام ان هو بل كلام صاحب
التقدير وان اراد به ان لهذا السؤال جوابا آخر لم يتركه ان في فليس كنه ذكر في ان ان

مخرج في ان الاحكام المذكورة انما هي الواجب الوجود الى رجب العتبة وم. البين ان ما
لهذه الاحكام المذكورة لا يكون اذ لا يكون له وجود في الالهيات بل هو ان الوجود
ينقسم عقلا الى قسمين خلاف المعلوم فانه ينقسم الى **الشيء** **القول** فذكرنا في الواجب
ما يتحقق به جليلة الحال وما زاد عليه الاتصاف بغير ان **الشيء** وان مراد الشيخ بغير
العبارة انما هو انقسام الوجود عقلا الى قسمين ونفيه عن المعلوم فانه ينقسم الى **الشيء**
وانت فربما ما ذكره لا يميز نكتة في عبارة الشيخ ولا يدعي وهم ان الوجود انما هو الوجود
الى قسمين قسمه واقعه وكذا قسمه المعلوم الى **الشيء** فلم يظهر ما ذكره فانه نفيه الانقسام با
تعقل فلا ينفذ فيهم ان **الشيء** وانما ينفذ في **الشيء** ان مراد ان **الشيء** قسمه عقلي مع قطع النظر
عن وجود الالهيات في الواقع الى ان يميز ما به ما به وجود الواجب فيقسمه قسمين **الشيء** **القول**
فهذا ينقسم حسب الالهيات الى **الشيء** **القول** فذكرنا ان الواجب خارج عن المقسمين فذكرنا ان **الشيء**
بالفريقين فذكرنا ان **الشيء** **القول** فذكرنا ان **الشيء** **القول** فذكرنا ان **الشيء** **القول**
على ثبانه وكلام الشيخ لا يدل على ما قلناه عليه اطلاقا بل هو ان **الشيء** **القول** فذكرنا ان **الشيء** **القول**
النظر عن وجود الالهيات في الواقع الى ان يميز وجود الواجب كيف وقد ذكرنا في الواجب ما به
وعلى ما قلناه في عليه يكون هذا التقسيم متغايرين بوصفهما الواجب والواجب ليس بعبارة الشيخ
لفظ الاقتضاء الذي بناء كونه عين الوجود بغير ما ذكرنا به او لا فاما ما به من **الشيء** **القول**
ان ينفذ ان يقال سوارا اذا اعتبر بانه يكون سوارا فكيف جعل هذه العبارة مؤيد التوجيه وتحقيق
منه سبب الحكم ان مع الوجود عند قسمين ان يكون شيئا متصفا بالوجود ومن غير الوجود
الغالب بانه سواء اطلاقا على هذا المعنى حقيقة في عرف اللغة او لا لا يلزم ان يكون الوجود
متغيرا كما هو ثابت في الالهيات من اللفظ قيل في ذلك ان فاهل هذا التحقيق ان الحكم
يبرهن بالوجود في معنى المتعارف في عرف اللغات وبغيره مما لا يبرهن في معنى
المتعارف وهو الوجود في العلم بانه والحق عندهم هو انه وانما هي بانه قد سبق ان الوجود
معنى بربها وبالله في العلم بالام وهو معنى المتعارف من ذلك ما يكون خارجا عن هذا
المعنى يكون الاشياء في العلم بالام في العلم بالوجود في العلم بانه فذكرنا ان **الشيء** **القول**
ولا يكون باطلاق لفظ الوجود عليه مجازا او اصطلاحا من الاشياء ولا ينفذ في **الشيء** **القول**
فكيف يكون واجب الوجود بانه انما في عرفنا يتعلق بهذا التقسيم في **الشيء** **القول** فذكرنا ان **الشيء** **القول**
هذا التحقيق في ركن بربها انما هو في العلم بالام في العلم بالوجود في العلم بانه فذكرنا ان **الشيء** **القول**
متغيرا في ركن بربها انما هو في العلم بالام في العلم بالوجود في العلم بانه فذكرنا ان **الشيء** **القول**

ينفون

ينفون على التاليف يكون العلم به بانه يستلزم نفي كونه في عالما وكذا الحال في العترة وغيرهما من
الصفات الذاتية بطريق نفي متناقض بان المعنى المتعارف في سواد ما يشبه الحكم فضلا
يلتفتون اليه بل يتولون مقتضى البرهان كما في التفسير على ما يخبر به البرهان لا ما يتولاهم السامعون
الانسان ومقتضى البرهان انما هو سلسلة الموجودات الماضية لا يمكن للعقل قبله لما به
ووجود سوارا كان اطلاق الوجود في عرف اللغة لما به هذا المعنى حقيقة او لا لا يتفاوت الحال عندهم
وقد فصل القول في الواجب في قبل الوجود في هذا المعنى اسوة بغيره بصفات بربها
السوت قسمه بالوجود في هذا المعنى فان العلم هو الصورة الجردية فان كانت لغيره كانت على العترة وبعبارة
الغير عالما وان قامت بغيرها كانت على العترة في عالما وعلما ومعلوما في آخر ما ذكره بربها فليست
غيره كيف فهم هذا الذي يميز ما ذكره الحكم في كونه في عالما وقادرا وفيه ويرى ما قولهم يكون
الصفات الذاتية عين زاتة في العلم على مثل ما ذكرنا من انهم ينفون المعنى المتعارف ويطلقونه
عليه في العلم ونظروا بالمعنى الذي اصطلاحوا عليه بربها من **الشيء** **القول** فذكرنا ان **الشيء** **القول**
سب وبالله في العلم بالام وهو معنى المتعارف في علمه فان كل ما به هو في علمه فذكرنا ان **الشيء** **القول**
في العلم بالام وهذا العيب منه فان ما به من **الشيء** **القول** فذكرنا ان **الشيء** **القول**
بل موجودات في العلم بالاشياء وان اراد ان ما به في علمه فذكرنا ان **الشيء** **القول**
محقق وان اراد بالام في علمه فذكرنا ان **الشيء** **القول** فذكرنا ان **الشيء** **القول**
كذلك فذكرنا ان **الشيء** **القول** فذكرنا ان **الشيء** **القول** فذكرنا ان **الشيء** **القول**
ينفون انما هو عين الوجود في العلم بالام في العلم بالوجود في العلم بانه فذكرنا ان **الشيء** **القول**
ذكرنا ان كونه وجودا في العلم بالام في العلم بالوجود في العلم بانه فذكرنا ان **الشيء** **القول**
ومن ذلك ان **الشيء** **القول** فذكرنا ان **الشيء** **القول** فذكرنا ان **الشيء** **القول**
واسلا ثم ذكرنا ان **الشيء** **القول** فذكرنا ان **الشيء** **القول** فذكرنا ان **الشيء** **القول**
ان الوجود معنى فانه في علمه فذكرنا ان **الشيء** **القول** فذكرنا ان **الشيء** **القول**
حيث يكون ما به وجودا في العلم بالام في العلم بالوجود في العلم بانه فذكرنا ان **الشيء** **القول**
في العلم بالام في العلم بالوجود في العلم بانه فذكرنا ان **الشيء** **القول** فذكرنا ان **الشيء** **القول**
يجب ان يكون الكون في العلم بالام في العلم بالوجود في العلم بانه فذكرنا ان **الشيء** **القول**
مقتضى بربها وبالله في العلم بالام في العلم بالوجود في العلم بانه فذكرنا ان **الشيء** **القول**
سبب في ركن بربها انما هو في العلم بالام في العلم بالوجود في العلم بانه فذكرنا ان **الشيء** **القول**
سبب في العلم بالام في العلم بالوجود في العلم بانه فذكرنا ان **الشيء** **القول**

ثم من هذه المذكورات قابلا لغيره من الاعراض بذاته وقوله واما في حال الخلق فالأبعاد
في المجموع لما فيها وحدها التقادها في الاشارة الحسية فلما التقادها في الاشياء لا يتلوا ان يكون
المجموع قابلا بذاته لتلك الغرض الا بغير ان السطح والجسم متحدان في الاشياء مع ان قابلا للكون
او لا بالذات هو السطح لا المجموع وكيف نفهم ان القول بذاته يستلزم ان يكون القابل وحده
مجردا عن شئ اخر قابلا لتلك واما الرابع فانه لو كان مراد القوم الوجودية فلا يمكن
فوقه من الحركة مع الوسط والحركة مع القطع وقد فرغوا من ايماءه وخرجوا بوجوه الاول والثاني
الثاني وما قبله القابل من ان حساب القوم رجوعا عما اقروه او لا فريضة بالامرية والى
ما ذكرته انهم اطلقوا القول او لا مساحية فتمت ما استحقوه في ذلك رجوعا اصله واما الثاني
فان الوجود الخاص لا يقيم بذاته موجودا في الخارج بغير ذاته لا بوجوده بغيره كما حققناه
وبالسر هو وجود هو الوجود المطلق وهو ما ذهب اليه وغيره الى انه موجود في الخارج ولم يتل
احد من الحكماء انهم قالوا بان الوجود الخاص الذي هو غير الواجب غير موجود في الخارج فقال
عن ذلك علوا كبيرا وكون الوجود في القسم الثاني مع الوجود فاراد به ان الواجب ليس
الوجود الخاص بل هو غير الوجود الخاص من اثنين ان جميع الممكنات كذلك ضرورة ان كلاً منها
غير موجود خاص قال تعالى للواجب من هذه الخلق غير وانما يظهر بانه ما ذكرنا من
فانه وجود خاص قائم بذاته فذاته موجود بذاته فان وجوده عبارة عن ضرورة انه يدور
اعيناً آخر وان اداسه عين الموجود المطلق فالجواب **قوله** والمحول في التقاد لا يمكن
ان يكون مفهوم الموجود الوجود معاً قلت علة هذا القابل جعل الوجود كيفية نسبة الوجود
او الوجود قائم بها كما كان محو لا يمكن في حقيقة الوجود ولا يلزم منه ان يكون الوجود دأماً كيفية نسبة
المفهوم المردود بل ولا جواره ايضا وان الزم جواره فالجواب **قوله** واعتبر عليه بان معنى الكلام
الشأن ان القلوب والامكان والاشياء التي يصنع غيرها في هذا الفن بغيرها في جهات القضايا
لكن في قضايها خصوصية محو لا نهى وجود الشئ في نفس والمحول في هذه القضية المقتضى المحو
وجود الشئ في نفسه لا يمكن ان يكون مفهوم الوجود والموجود معاً فلو اعتبر الوجود كيفية
النسبة في قضية يكون محو لها احرازاً من كما اعتبر هذا السائل ان يكن هذا الوجود هو الوجود
محمول عنه في هذا العلم ولم يرد ان الوجود للوجود ان يكون كيفية النسبة في القضية
المردود المحول ولما انه اذا جعل ذلك يلزم منه ان يكون دأماً كيفية نسبة المفهوم المردود **قوله**
البت ان مضمون السؤال المصغر بالا يقال ان الوجود كيفية نسبة المحول الذي هو الوجود
سواء كان بالاعتبار المصغر او بغير الوجود وغرضه من ذلك ان يدفع ما ورد على كون الوجود

وجوداً

وجوداً مثل ان الواجب ما يفرض ذاته كونه فوطاً من افراد الوجود وانه لو كان الواجب ذاته
لنفس ذاته كونه موجوداً لا كونه فوطاً من افراد الوجود وانه لو كان الواجب ما يفرض ذاته
كونه وجوداً كان المنع ما يفرض ذاته كونه عدلاً ما يفرض ذاته كونه موجوداً
لا وجوداً وما يفرض ذاته كونه وجوداً فلا يلزم من قسم الممكن في اول دفعه بان الواجب
بان الواجب ما يفرض كونه موجوداً او كونه وجوداً فلا يلزم من صريح ما يفرض كونه موجوداً
لا وجوداً عنه وكذا المنع ما يفرض ذاته احد الامرين فلا يلزم من صريح ما يفرض ذاته كونه عدلاً
لاعد ماعنه وظاهره انه لا يلزم من ذلك ان يكون محمول القضية الوجود والموجود معاً فاما
حمل كلام الشارع على ما ذكره مع ابا وعارته منه حيث ادعى ان المحول في القضية لا يمكن ان يكون
الوجود والوجود معاً كان مصداقاً على المطلوب لان السائل مع كون الوجوب دأماً كيفية
نسبة الوجود ومحمول الواجب انه كيفية نسبة الوجود البتة على انه ليس في كلامه ما
يشعر به حالاً فلا يصلح بل الظاهر من كلامه انه لا يمكن ذلك وايضا على هذا التقدير
في الخطاب ان الوجوب بحسب الاصطلاح محصور بما محمول الوجود وباق الكلام **قوله** فانه
فان هذا من ذاك قلت في القواسم افتقاره وفاته الى غيره يستلزم افتقاره في اقتضا والى
ايضا ضرورة ان الاقتضا عن الذات لا يكون واجبا بالحق الثاني ايضا لان الاعتبار فيما اقتضاه
الذات مع قطع النظر عن غيره كما هو صريح به في بعض عباراتهم وهو السارد من الاطلاق فيها
وهذا هو المراد الجيب لا ما حملها الشارع عليه كقول لو كان المراد ذلك لكان افتقار الوجوب
لخاصة العلة وكان قوله فيكون عارضة احتشوا محضاً قل فيه تحت ادلائم ان وجوده لا يمكن
وداته الى غيره بل موجود بها يمكن يحتاج الى الغير سلباً انه في ذاته مفتقر الى غيره لكن لا يلزم
من ذلك ان يكون نبوت ذاتية له مع الا بعبارة الا بمران السواد يحتاج الى علة ولا يلزم من ذلك
كونه سواداً بما ان هو ذاتية يفترض ان يكون سواداً كذلك الوجود لخاصة الممكن وظاته
يفترض ان يكون وجوداً ولو كان يحتاج الى علة ولا يخفى انه لو حمل القواب على ما حملها الشارع
بيان افتقار الوجود المطلق الى علة حسوا ان لو لم يبين الجيب افتقار الى علة لم يثبت ان الوجود
المطلوب الحاصل في ضمن الوجود لخاصة الممكن يحتاج الى علة فلما بان ان يقول يلزم على التقدير المذكور
ان يكون هذا الوجود المطلق واجبا لذاته وبين احين اجاب الى العلة حد من عود القابل
قوله اما المنع الاول فغير نجيح على كلامه الا ان الشارع في علم الجواب لا يطابق السؤال
بناء على ان السائل ادعى الوجوب بالمعنى الاول وحاصل التوجيه انما ذكره الجيب هو الوجود
بالمعنى الثاني وليس فيه علة لانما مقدمه ان احتياج الوجود لخاصة الممكن في ذاته ونحو

الوجود بالمعنى الاعم وهذا المعنى منسحق في الواجب لها في ضمن هذا القسم فلا يلزم كونه
 موجودا بوجودين احدهما فاعرف ما ذكره السامع بذلك ولا يخفى ان الممكن ان
 حقايقها عن الوجود فيكم العقل بانها امور منصفة بالوجود وذلك هو التحليل والعلل
 نوع ان اكثر الممكن ان كان حقايقها مجهول لم يكن للعقل تحليلها وان تعلم ان التحليل
 لا يوقف على العقل الكف فان معناه ان يحكم العقل بانه ماهية مغايرة للوجود منصفة به
 ذلك جاز في جميع الممكنات فالاتباع والتفاد كل ما هو في الواجب نوع تكميل واستاذن
 الى جريان التحليل المذكور فيه في حقيقة تعارضه مع كون كل يعلم بالبرهان انه فرد من
 الوجود باعتبار واحد بعينه فرد من الوجود باعتبار آخر فانه هو ذاته هو الامر المحل
 الذرية تلك الاعبارية وهو ثابت في جميع الاعبارات نظير ذلك ان يفرض ان كانت الاشياء
 مجهول فقولنا ان حقيقة امر هو ضاحك باعتبار واحد و كانه بالقوة باعتبار آخر في ذلك
 هو يلزم منه حقيقة ثابتة باعتبار دون اعتبار آخر وكان نوعه ان معنى كلام
 القوم ان كنهه لا يتناول الوجود الخاص به عند ذلك ولذلك قال في علمه وان حيرت
 كونه تعارض امر معينا متصف باثباته لا يستلزم ان يعبد وعليه الوجود باعتبار واحد
 باعتبار العلم والمعلوم باعتبار واحد وغير ذلك من الصفات الاعتبارية فان العقل
 الاول من الاحقيقة امر متعين مع انه عقار وعقل ومفعول لا غير ذلك ما يصدق
 عليه باعتبارات فانظر كم بين ما ذكرته وما علمه من ان كلام الصوفية ولا يشترط على احد ان
 ذات زيد وان ترتب عليه الاثبات لكن مستأورد لك الترتيب ليرد ان الوجود وقد
 اشير الى ذلك في عبارة طه اشرف حيث قيل ان الوجود باعتبار انه يرتب عليه الاثار ووجود
 باعتبار انه مستأورد الترتيب ومع ذلك الطوع الذي هو قوة التصريح لم يلقفت ذلك
 واعتبر بان ذات زيد مستأورد ليرتب الاثار وليس بوجوه فظهر سقوط جميع ما ذكره
 كونه بظاهرة فان ما يورده من غير سطوع الصوفية فانه لم يحصل معنى كلام القوم
 ولا معنى كلام الصوفية من عرف الفرس ماله قربان فقل له علمنا انك لا تعرف البقر ايضا
 ثم ما ذكره من ان حقيقة الشيء ثابت له مطلقا لا باعتبار دون اعتبار وقد حالفه
 في مواضع اخرى ان الشيء اذا وجد في الذهن الخلق من حقيقة وانقل الى حقيقة الكيف
 فهو باعتبار الوجود ذهني كيف وباعتبار الوجود الحاصل هو كونه او إضافة او غيرهما من
 القولان **فول** بل الانفكاك وهو بقدره كالاها الم قلت لا يلزم من كون الشيء موجودا وجودا
 موعين ذاته ان يكون تصور انفكاك الوجود عنه محال بل لا يلزم من ذلك استحالة انفكاك الوجود عنه
 ايضا

الف

ايضا وذلك لان ذاته وليكن اما يكون وجوده من حيث انه فرد لذلك المفهوم الواحد الجوهري
 للشيء كمن يستعمل بالوجود لو لا ذلك كما كانا وجودا بالمعنى الذي في كلام ولا جاز ان يكون
 هذا المفهوم عارضا لافرادته وكل عارض لا يلزم او مفارقة هو ايضا جاز ان يكون كذلك فان كان
 مقار فاله يبقو الذات من المفارقة من حيث انه وجود وان نفى من حيث انه الفصيل
 الانفكاك بالعقل وان كان لا يلزم استحالة تصور الانفكاك فان اللوازم المحولة
 على الشيء كالساوير زدياه لفا بين بالقياس الى التثنية والاسود بالقياس الى التثنية وان
 كان عنه بوجه ما يصح تصور انفكاكها عنه وان كذلك جاز ان تصور ان لا يكون الالف
 فردا من الوجود فلا يكون تصور الانفكاك محالا فان قلت فيتم ان يكون تصور الانفكاك
 هذا العارض عن الوجود عن الالف والاولى هذا الاحتمال قائم في القسم الثاني اعني ما يكون
 ذاته مقفيا للوجود ان يتبع تصور انفكاك الوجود عنه كان وجود ذات الممكنات ايضا
 كذلك فلم ان يكون في اعلى مراتب الوجود مع ان السامع قد صرح بانها ليست موجودة
 عند الحكم **واول** مستأورد ما ذكره استثناء المفهوم عما صدق عليه وذلك لان ما هو عين ذاته و
 لا يمكن تصور انفكاكه عنه هو ذلك الفرد المعين ومن البين انه لا يمكن تصور انفكاك الشيء
 عن نفسه وما يمكن تصور انفكاكه عنه هو الوجود المطلق الفارق عليها والفرد المعين
 من حيث صدق المطلق عليه لا نفس الفرد المعلق ومنشأ الاستثناء التغير عنه بالوجود
 الخاص ولقد ذكرتم انما يتضح به الحال لمن وفق له وهو ان اوله قصر حقيقة الالف
 الانسان وتصوراته بوجه الفاعل عنه وحكما بانه لا يمكن تصور انفكاك الفاعل عن الالف
 بناء على ان الفاعل عنه لم يكن مفقودا هو الحكم الا ان الحقيقة التي تصورنا ها هذا الفرد
 لا ينفك عن نفسه من حيث انها معروفة للفاعل ولا يرد عليه ان هذا المفهوم عارض بالفاعل
 الحقيقة الانسان فيمكن تصور انفكاكه عنه وكذا تصور انفكاكه هذا الحقيقة عن نفسها من
 حيث انها معروفة للفاعل وان الحكم انما هو في الفاعل لكن تقع على ما صدق عليه وان مفقود
 الحكم في القضية المعروفة هو الفاعل افراد الفدان مع الوضوح اذا تصورت ذلك فاعنه
 مثله فيما نحن فيه لا يقال فيكون في اطلاق الوجود عليه معنى اخر غير المعنى الذي في الالف
 حقيقة اخرى مثلا فلا يكون اطلاق الوجود عليه بالمعنى المقارن وايضا يكون هناك
 معروفة وجود عارض له فلا يبقى فرق بينه وبين الممكن الذي لا نقول بل اطلاقه عليه هذا
 وصدق عليه عرض ومن البين ان صدق المفهوم العرضي على شيء لا يقتضي ان يكون ماهية
 ذلك الشيء حتى اذا كان له ماهية اخرى معلومة او مجهولة يقال ان اطلاق ذلك العرضي

في القسم الثاني اعني ما يكون
 ذاته مقفيا للوجود ان يتبع
 تصور انفكاك الوجود عنه كان
 وجود ذات الممكنات ايضا

عليه معنى آخر ونفصل المقام ان الموجودات كلها متشاركة في رتبة لا تار عليها او ذلك مبتدأ انتزاع
 الموجود المطلق المشترك كالمشي مما كان العقل اذا لاحظ في رتبة لا تار على امر انتزاع الوجود ونظر الفاعل
 ان مبتدأ ذلك الترتيب في المكان والحال يكون بذاته متساويا لا تار فيكون بذاته مبتدأ انتزاع المقوم
 المستقر بالوجود المقوم الكل المستقر بالوجود ليس معنى من الماهيات لكن مبتدأ انتزاع في المكانات
 زائد على ذاته وفي الواجبة ذاته وحيد نفور ان الفاعل جعل الماهية موجودة فاعلم ان رتبة الماهية
 جعلت بحيث انتزاع الوجود منها لا انه اعطاها منصفة اليها بل هو التسامع الذي جعل الشئ متصفا
 بالكون بان يفهم اللون اليه فالامر الذي هو مبتدأ انتزاع الوجود مقارنا لخاصة المكانات
 واما في الواجب فبذاته بذاته مبتدأ معنى ذلك الانتزاع ذاته ومرببة تلك الطبيعة والمكانات فان قلت
 على ما ذكرته لا يكون ذات الهادى عن الوجود بل معنى مبتدأ انتزاعه وبذلك لا يبيح اطلاق الوجود
 عليه فداشرا الى ان الموجود اما يطلق على ماله مبتدأ معنى انتزاع الوجود منه وكلاسا للاحوال
 الاعتبارية كالممكن والامر وغيرها اما يطلق على ماله كذلك الاعلى ما يتقدم اليه ذلك الامر المش
 عاخر المقام الاوصاف الى موصوفاتها وان كان ما يصادف الى الاوهام العامة ان معنى الوجود
 ما يقوم به الوجود حقيقة على نحو قيام الامر منجها لها فاذا كان معنى الوجود حقيقة ماله مبتدأ
 معنى ذلك الانتزاع فيكون الوجود مبتدأ معنى ذلك الانتزاع وهذا المبدأ في المكانات غير ذات
 وفي الواجبة فبذاته فبما ان استناد وجود الممكن الى الفاعل راجع الاستناد بمبدأ معنى انتزاعه
 اليه كذلك كون وجود الواجب غير ذاته راجع الى كون مبتدأ معنى انتزاعه غير ذاته ولا يلزم
 منه ان يكون الواجب غير هذا المقوم المنتزع تعالى الله عن ذلك ولا ان يكون اطلاق الوجود
 على ذاته موجودا بعرضه ذلك الامر المنتزع له ولا ان يمكن قومه انكار الوجود عن ذاته تعالى
 ان يكون اطلاق الوجود على ذاته تعالى معنى اخر ونظير ذلك ان العالم هو القدرة الحرة
 بعد في القدرة العقلية التي ارض فائمة بالقدرة الفارقة وبها يصير القدرة العاقلة منصفة
 بالعالم ويصدق على المحدثات القائمة بذواتها وهي علم ذاتها بذاتها والعالم والعلوم
 والعالم هناك واحد بالذات فان العلم ان قام بغيره فهو علم الغير ويظهر بغيره علمه وان قام
 بنفسه فهو علم نفسه فيظهر بغيره علمه فيكون في بعض خبر بذات الفواش ان ما ذكره هذا العالم
 انما ينبغي ان كان مراد ان البارز وجود خاص موجود بعرضه لوجود المطلق لا ما اذا
 كان مراد ان المعنى الوجودي ذاته وكونه موجودا عبارة عن قيام حقيقة الشيء
 الوجود الخاص بذاته ومعنى الموجود ما يمكن تحليله لكونه ما قام به الوجود في زمان يكون
 من قبل الوصف موصوفا في المكانات ومن قبل قيام الشئ بنفسه في الواجب فلا يخاف ما ذكر

ان لا يكون وجوده بسبب وجوده عارضه وظاهرا ان مراد من هذا حيث فلا وان واجب
 الوجود موجود بوجوده غير ذاته ولو كان وجوده بسبب ذاته فذلك من المقوم المطلق بل يبق
 فرق بين الواجب وغيره وقد بسطنا ذلك في التواشي وخبر بذات الفواشي فاعلم ان رتبة الماهية
 فلا تار في رتبة الوجود بمقتضى ان من جتاه اليه من الماهيات الذي في ذلك الكلام فالتدوير هناك
 واعلم ان رتبة الوجودية بهذا المعنى ولا يلزم من كونه موجودا بالمعنى الذي ذكره ان يكون
 موجودا بالمعنى الذي في ذلك الكلام فصلا عن ان يكون في اعلى مراتب الوجودية بهذا المعنى
 واما ما شيا فلا ان القيام بذاته لبره انبالة بل عرض بالقياس اليه فيمكن تصور انكاره فلا
 يكون في اعلى مراتب الوجودية بهذا المعنى الذي ذكره ايضا واما ثالثا فلا ان رتبة الوجودية بما
 يمكن تفصيل المقام به الوجود اعنى من قام الوصف موصوفا او قيام الشئ بذاته ماله وجوده
 في رتبة الاول فالآخرين فمن اين يعلم ان مراد من هذا واما رابعا فلا ان عدمه الفرق بين الواجب
 وغيره على تقدير ان الوجود من المقوم المطلق غير مسلم والفرق بين ماله هو ان نفس
 الواجب هو لهذا المقوم وهو امر ممكن افلا تار لا نفسها وقد نقلنا ما بسط في حواشيه
 واورثنا ما يما يتوجه عليه **قول** اما الاول فلا ان هذا المقوم من المعنى الذي في المبتدأ
 بالمعنى الذي في المبتدأ ان من القسمين كالتصديق القوم قاله بهما واما نقلنا عنه سابقا
 فلما كان موجودا فلما انفسه ان الوجود معنى خارج عنه فان كون الوجود حار جامع للماهية
 عرفناه بان وبرهان وذلك حيث يكون ماهية وجوده كالان الوجود ولكن انفسه بل ان كان
 في الاعيان او في الذهن وهذا على قسمين منه ما يكون في الاعيان او في النفس بوجوده مغاير
 له ومنه ما لا يكون كذلك الاخر ما نقلناه هناك منه ومن الشئ في العليقات كالنقلنا في رتبة
 وذلك نصيح في ان معنى الوجود ما من ان يكون ماهية موجودة او يكون وجودا قائما بذاته كما
 يوضح عنه قوله تعالى ما نقلناه هناك ان سببه الجمع اليه كما كسبه ضوء الشمس الى ما سواها الذي
 بسببه يضي كل شئ وهو مستقر عن غير لو كان للصور فيهم بذاته كسبها لاول بان الضوء
 ينجح الى الموضوع والوجود الاول ليس موضوع له هلا ونظاير وكثيرا فغنى فانظري
 كيف صرحوا بانقسام الوجود الى قسمين علم وجه لا يعتبر بربوبية افضل اليه من هذه الازد
 التي من جلتها ان هذا التقسيم لم يوجد في رتبة الاول والآخرين وكان الاطلاق بقولهم اجمل
 في رتبة الاولين والآخرين فان في رتبة العلم بغير ما فضلنا سابقا من ان الوجود ما يصح انكاره
 مقوم الوجود عنه لا ما ينصفه انصافا حقيقيا وان البارز بقا بذاته معنى انتزاع هذا المقوم
 عنه ومعنى كونه غير الوجود ان معنى مبتدأ انتزاعه انفسه موصوفا بالقيام بذاته **قوله** انما يقع
 الذات لان الوصف

الذات لان الوصف
 الذات لان الوصف

بما لم يقع ذلك ما وقع في الاختلاف في المبدأ الأول في الطبقات واحدا وكذا في بعض
المبدأ واحد وبغيره كثير والذين جعلوا هذا من جعل المبدأ الأول الواحد لا يشاء
هو الواحد من ما هو واحد وباري وغير ذلك فمن جعل المبدأ الأول الواحد من حيث انه واحد
غيره الواحد من حيث ان بين ماهية يعرض له الواحد في الوجود وبين الواحد والوجود من حيث
واحد هو وجوده فقولان واجب الوجود للوجود ان يكون في تركيبه يكونا هاتين ماهيتين ما يكون
ذلك ماهية واجب الوجود هذا كالموجود هو مبعوث وان ليس له ماهية اعم من الوجود والافيه
فان قبل ما اذا هو الى انه تعالى بالماهية وما عاينها الى ذلك قلت قد عرفت ما حققت لكن
في احوال الكائنات الوجود يعرض للماهيات في المبدأ انما هي بمعنى ان العقل اول الاطلاع
بها بالاعتبار غير ما هو في تلك المراتب عادية عن الوجود ثم قد ما موجود في المراتب
التي بعد هذه المراتب وكل ما يكون الشيء عاريا عن وجوده في ذاته فيلزم ان لا يكون الشيء على
لواجب ماهية كان معلوما ولا فرق في ذلك بين ان يكون ماهية وجودا او سدا اخر من ذهب
الى ان كل ماهية معلولة ولهذا قال الهنا وجوب وجوده لا ينفصل ما في هذا
التركيب اشار الى الماهية ويعبر عن هذا ما نقلنا في طبقات الشئ من ان الله تعالى واجب الوجود
موجود في لفظه في معناه انما يجب وجوده لا انه شئ موضوع في الوجود ما باقتضائه
او باقتضائه غيره فان لفظ شئ في عبارته اشار الى الماهية كلفظة ما عبادا به المبدأ
فالمراد بالمراد من شئ ما هو المشهور في اللغة من ان معنى الوجود هو الوجود في ذاته
سواء في الوجود الذي لا ماهية فيحصل في العقل بعد ان يثبت في العالم ولا
ولا شك في ان الوجود في ذاته على قولنا انما يجب بلانته من هذه المراتب يكون عاريا عنه فيلزم
احتمال ان يثبت في الوجود الذي لا ماهية له من حيث هو غيبية عن السبيل من حيث هو عاين
العالم فلكل صاحب العالم موجودا كونه ذلك الوجود لا كما ينبغي صاحبك بالقوة لكونه انما
والحاصل ان كل ما جعل في العقل وجوبه يكون الوجودا لا ماهية وهو بذلك الوجه في السبيل الى سبيل
عن سبيل ما هو الوجود في البحث وهذا ما اشار الشيخ الى معناه بقوله في الطبقات انه قد عرفت ان
الوجود ذات لا يمكن ان يصدق الوجود على ما نقلنا عنه انما هو الواجب المبدأ الوجود من ان يكون
منها ذات هي الوجود في الخارج ويعبر عن في ان المبدأ في العقل موجودا من حيث هو واجب الوجود
يجوز ان يثبت في المبدأ الوجود في الزيادة والوجود في سبيل الزيادة والوجود في سبيل الزيادة
في موجود في الزيادة وقد اشار الشيخ في التفسير الى الفرق بين الوجود في الوجود والوجود
بشرط الزيادة في الوجود المطلق المبدأ في الوجود في سبيل الزيادة والوجود في سبيل الزيادة
اعني

اعني في الاول ان الوجود مع شرط الزيادة وهذا الاخر هو الموجود لا بشرط الزيادة ولهذا كان
الوجود في كل شئ وهذا لا يطابق ما هناك زيادة وكل شئ غيره فهو زيادة هذا الكلام مع ما نقلنا عنه
صاحب الفيلسوف انما هو من تطبيق ملاحظته من جهة اخرى على القول انما نقلنا هذا القائل ان
انما انما ملاحظته من جهة اخرى هو منطبق على ما نقلناه من كتب القوم كذلك ينطبق على ذكر ذلك القائل
عنه في الاول ما حسبنا مذهبهم فان لا ينطبق على شئ من كتابهم ما نقلنا في هذا الكلام عن اخر
قوله انما يثبت عليها من ان ما ذكره من ان الفيلسوف انما يثبت لو كان للوجود من جهة حقيقة الوجود
وليس كذلك فلان هناك الواجب على الممكنات من جهة الحقيقة مع بل مدحوق وان الرجحان لا يوقف
على ما ذكره بل يكفي في احياء المبدأ في جعل حيث يقع التراجع وصف الوجود مع مقتضى السبق والواجب
عنه لان فالتبليغ كذلك والتبليغ من انما ينطبق في مطلق الزيادة عدمها في العرف والحق في ذلك
منه في اطراد العرف والعام والخاص على الإطلاق العارض للشيء على ما يبعث انما في ذلك الشئ وان
انما استعمل من صفة سواء كان امرا موجودا كالسواد وامرا عاريا كالمشي والاعمى والوجود
والامكان ونظايرها نصف بذلك الوصف والامرا العارضا على الإطلاق العرف من الفيلسوف على ما
العمل الاعم وكان قد فصلنا ذلك سابقا وليس شرط المثال المناسبة من جميع الوجود من جهة
على هذا التمثيل بان لا يثبت للوجود من جهة الماهيات وما اشار اليه من انه ليس للوجود الماهيات
اصلا لا ذهنا ولا خارجا ان الادب في العرف من الحقيقة في عدم تسليم لا يثبت ان يكفي في صحة التمثيل
العرف من جهة خصوصية الانتزاع وان الادب في العرف من جهة هذا النحو ايضا فهو ممنوع بل حلاف
البدنية ومنها ان ما استدبر في كلام الحكماء من ظاهره والتشيع على المبدأ لا يثبت على
مطلوب الوجود الاول ان الماهية على ما نقلنا من جهة مطلقا ويرد بها ما لا يثبت التحص
علم لا يجوز ان يكون في الماهية في الكلام الشيخ الذي نقلنا عن الفيلسوف او لا يثبت ان ذلك الثاني
ان قد يطلق الماهية في مقابلة الوجود في الوجود ان يكون مراد من في الماهية ولكن ما
اطبقوا عليه ان كل ماهية معلولة يكون مباح في الادلة هذا المعنى الثالث ان ما نقلنا عن الفيلسوف
ثانيا صريح في ابحاث الحقيقة له وان حقيقة ماهية في الوجود ان يكون في الماهية سبيلها
الادلة احد المعنى من السابق الرابع ان الشيخ وغيره يطلقون الذات على الواجب الذات وقد
يسا في الماهية انما يعبر في الماهية قد حصر في عن الشئ في جعله في الوجود في ثبوت
للماهية في غير عبارته لما سران ما نقلنا من اننا ومان واجب الوجود لا يصح ان يكون له ماهية
بلنه وجود الوجود في الماهية له وفي الماهية في الماهية الوجود المستلزمة له وهو في
بانه ماهية عين الوجود لما سران هذا المعنى والى ان ادبرت في الماهية في ما سوا ذلك
والحقيقة وما

وما اشبهها ما اشبهها من الطبقة والشمس فهو ظاهر البطلان ضرورة ان ما لا ذات له فهو معدوم
قطعا فاعلم ان الله عز وجل علو اكبر وان اردت ان لا يطلق عليه الماهية بناء على اعتبار قد
يرجع الى لفظ لا طائل له ولم يلح من ان لا يكون ذاتها وجودا خاصا فاما ما يدعى كذا
ومنها ان عبارة الشفاي ما نقلت لا بد من ملاحظة اصلا فان عبارة الشفاي في كذا
هناك ماهية ووجود ذلك لا بد من ملاحظة لفظي مغايرة للوجود وتركه من الماهية والوجود على ما ذكرنا
فانظر واضع الهمم في قوله هذا بصر في ان ليس له ماهية اصلا لا وجود ولا غير ومنها ان علمنا
ذهبية من ان الوجود لا يمكن ان كان ذلك من المفهوم اللغوي المشترك في فروعها من البطلان فكيف
كونه ذات الواجب امر اعتباري من المعقولات الثانية فاعلم ان ذلك علو اكبر وان كان فليس افراد هذا
المفهوم ما يجمع اورد في غير ما كان كونه هذا الفرد موجودا كان كونه فردا من افراد هذا المفهوم
وكونه فردا من افراد ما رضى اما مفارقة الاربع فلا يكونا غير الموجود بالمعنى المتعارفين ما ذكره
والا يرد على غيره وان كان موجودا في ذاته ولا شك انه معروف بالموجود المطلق وفرد منه
فيكون موجودا من غير مرتبة بللته ومرتبة باعتبار كونه فردا من الموجود المطلق فظهر انه لا يندرج
بما ذكره ايراد الشارح ومنها ان علمنا هو اللفظي ايضا لا بد له من ذات فذلك الذي ذكره
للمفهوم المشترك فيه فلا فرق بينه وبين غيره من الممكنات من هذه الخبيثة بل لا يبقى انتمى التحليل الى
الماهية من غير اطلاق ثبت في محاصرها مع مفهوم المفهوم المشترك في ذلك هو التحليل ان كان
تحليل المفهوم والماهية وهذا قد جعلنا في نفس الموجود الخاص والموجود المطلق فلما كان
الانسان الموجود في الانسان الذي هو ذاته والموجود المطلق الذي يصدق عليه صدق قائما
كذلك بغير ما زعمت انه ذات الباري تعالى ما سبقتوه الوجود والوجود المطلق الصادق
عليه صدق قائما لا فرق بين الصورتين وذلك فان كان تحليل الانسان تحليلا الى الوجود والوجود
العارض وماهية الانسان بناء على العارض صدق من مفهوم المطلق كان هذا كذلك فان العارض
له ايضا حقيقة وان زعمت ان التحليل في صور الانسان والماهية والماهية وسما الى سمية الوجود
لحق ومفهوم المطلق في الافاق كان تحليل غير مفهوم ومنها ان ما ذكرنا في الجواب من تقييد مفهوم الوجود
لماهية بحسب الذهن يقتضي ان لا يكون الوجود متفقا على اختلاف الماهية على اختلافها وذهبية
لان القول اذا وجد الماهية والمرتبة السابقة ما يبين الوجود فاما ان يكون في هذه المرتبة
ذلك الماهية او لا فان كان ذلك الماهية كان في هذه المرتبة تلك الماهية وليست في هذه المرتبة هو
كما اعترف به فيقدم فعلا ماهية في الوجود وان لم يكن في هذه المرتبة تلك الماهية لم يكن تلك الماهية
الماهية ملاحظة بذاتها وهو خلا والمفروض هنا خلاف لانها لا تداخل ليس الوجود في

المفعل

بالمفعل وملاحظة وذلك لا ينافي فقد مضى نفس الامر في صدق الوجود وهو خلا فاما
ذهبية ومنها ان ما ذكره في ذلك كونه ذاتا تعالى هو الوجود لا ينافي لاننا نقول لا يخ من ان يكون الماهية
المرتبة السابقة انما هي المحل الاول والاولى الثاني لا يصدق ان العقل لا يحل الانسان او العرف
انه ليس بان في تلك المرتبة وعلى الاول لا يقدم صدق الانسان عليه بحسب نفس الامر على صدق الوجود
هو خلا فاما ذهبية ومنها ان ما ذكره في ذلك كونه ذاتا تعالى هو الوجود القايي بذاته من ان لو كان
لو كان ماهية كان مفعلا بعلته سواء كان وجودا او غيره اما ان لم يكن هذه الماهية في حد ذاتها
موجودة مع قطع النظر عن اعتبار العارض اذ قد علمت ان كل ذي في الماهية التي تكون مغايرة
لوجودها وحاجة في كونها موجودة او ما يعرضها واما الوجود القايي بذاته الذي هو وجود
باخر فهو مستقر في كونه وجودا من غير عارضه فان موجودية ليس باعتبار كونه معروضا فان
على الوجه الذي سبق حقيقة فقول لا فرق بين كونه وجودا او غيره ممنوع لان الوجود القايي بذاته
لو كان ماهية الواجب وداته او ما تستقيم به يكون موجودا باعتبار ذاته على الوجه الذي
من مرادنا في ما ذكره من ان الواجب لماهية له اصلا ان اذ اداته لا ذات له فهو ظاهر البطلان
وان اراد ان لا يكون لاسمى ماهية بحسب الاصطلاح فهو ثبت لفظي لا يرجع الى حقيقة حكمية
فان من يقول ان حقيقة وماهية الوجود القايي بذاته انما يربطه المعنى الذي يربطه من الذات
فلا يفي المناقشة الا في اللفظ على ان هذه المناقشة غير متجهة في ما استغناه في لا يذهب عن كذا
سبق ان ما اعتقده مذاهب الحكماء ولا يكاد يصح لانه ان اذ اداته عند مفهوم الوجود المطلق
فموقع انه محال حال في مذهبهم وان اذ اداته فرد من افراد هذا المفهوم حتى يكون مع كمالهم
انه غير الوجود الخاص فلا فرق في بينه وبين الممكنات فانها غير الوجود الخاص في الافاق غير ما
الكلام وان كونه فردا من ذلك المفهوم عارضا اما لازم او مفارق وهو خلا فاما مجموعا
وانه اذا نالته اذ في ما مل علمنا ما ذكره من ان ذاته موجودا خاص كمال لا يحصل له ما لم
ياول بما ذكرنا لان ذاته كما امر حاج عن ادراكها على الوجود بالحوال العرفي في كل صدق
مفهوم الوجود الخاص على ان لا يكون بذلك راجعا الى الممكنات فهو من هذه الخبيثة سيما في الممكنات
فاما اذا فرضنا ذات الواجب كذا مثلا كان فردا من المفهوم المستعمل بالوجود مفهوم الوجود الخاص
معرضا له ما يصدق عليه كذا المفهوم هو فلا فرق بينه وبين كمال العلوم في كمالها يصدق عليه هذا
المفهوم صدق عارضيا في ان ظهر الرهان الذي هو المطلوب واما ما ذكرنا في الرهان ظاهر لان ذاته
مبدء الانتماء هو المفهوم بذاته لانه وجود لذاته واما ان يصير كذا فلا سيطرة بغيره القابل
كما من تفصيله فظهر ان ما ذكره في الوجه الذي اخذه ليس منطبقا على الكلام القوي ولا هو قائم في

وان ما ذكرته منطوق كلامهم طابق الفعل بالعل وقد ذكرت في بعض فرياديات الفلاسفة
ان هذا القابل لفعل عبارة عن كمال ما يدان انه له ماهية هو الوجود وجعله ما دللنا على
في الماهية مطلقا احديهما ما نقله عن تعليلات وهو ان حقيقة الواجب انية وذلك ظاهر
الدلائل كذلك الثانية ما نقله عن المفاتيح السفا و هو ان لا يقع ان يكون له ماهية مغايرة
للوجود مستلزما وهذه العبارة صريحة وان له ماهية هي غيا انية كما ذكر في التعليل ان الذي
انما يتوجب في الفيد كما لا يخفى على المحققين واعتبر على ان هذا القابل لفعل من العبارة في النقول
سلفا منها و قد ان هذا السطر لا يدل على السيرة ماهية ودلائلها على ذلك غير مسلم اما عبارة التعليل
فالا لفظ الحقيقة مشتركة من الجاهل ان لا يكون هي ماهية كيد ولو كان بمعنى الماهية لكان
مناقضا لما ذكره غيب من قوله حيث في حيز الماهية من على سبيل الاستفاد وهو الماهية
بفهم من قوله واجب الوجود حقيقة ما نية وكل ما كان حقيقة نية لا ماهية بل ان واجب
الوجود ماهية وهل هذا الا كما يفهم من قولنا ان وجوده هو وكل ما كان جوهر لا موضوع له ان
ان لزيد موضوعا واما عبارة السفا فان الفيد هي الزوم ووجود الوجود كما نقتضيه
المغايرة الوجود كما حسب فلو جاز ان الفيد كان مغاير ان واجب الوجود ماهية بل هو
ووجود الوجود هو معنى ليس مقصودا بالادارة قطعنا عما ذكره غيب في ذلك من قوله ان
الوجود لا يجوز ان يكون فيه تركيب حتى يكون هناك ماهية ويكون تلك الماهية واجبا للوجود صريح في
في الماهية مطلقا كما ترى وكذا اعتبارها لو حصرنا في هذا ما لا يخفى في ذلك وقد نقلت نقد رالف
نقله وجعله دليلا على ان الماهية مطلقا ونسب ما نقله لا يدل على مطلق الوجود ان كان هناك شيء
اخر اذ اضم الى القدر الذي نقله يكون المجموع دليلا على مطلوبه كان اسد له بهما القدر غيب
نام وفيه اعتراف بوجود النوع الذي اوردت في قوله لفظ الحقيقة مشتركة ان الادارة بطرق قارة
ملا في الماهية واخرى في الماهية الموجودة فلم يكن لا يجدد في معنى من المعنيين محل نسبة الماهية
الماهية وان اراد الحقيقة بمعنى اخر جاز المعنيين المذكورين اسم منها او مباحثا الى ما احتل لا يذكر
منايات اثبات الماهية فغير مسلم ان لم يعترف على معنى ثالث اصلا ففصل الامر بالت يكون اسم او بيان
وقوله من الجاهل ان لا يكون هناك على الماهية غير جاز على قانون التوجه لا انما في ان العبارة ان
القول قد كلف في الماهية مطلقا والاخرى في الفواد وانما يكون مناقضا لفظ الماهية المذكورة
عده لوجود الماهية على عمومها اما لو حصرنا في اقل الالاهية مغيرة ابتداء الحقيقة او لا فلا انقضى ويثبت
خصيص الماهية بغيره على سبيل آخر ان في الحقيقة لا يجوز قول الانتفاء بغيره اصل اوله حينئذ
القابل للفعل في فهم الجاهل ان لا يقع في قولنا ان لا يكون له ماهية بل انما هو المقدمه التي تقدمها

وكان في هذا القول
في بعض فرياديات الفلاسفة

القول

او قوله واجب الوجود حقيقة انية وهو قولنا كما كان حقيقة نية فلا ماهية صريح وان المراد في الماهية المعنى
للوجود وذلك لان حقيقة ما بعد المعنيين في الماهية باعنا الوجود فان كان حقيقة نفس الوجود الذي
هو المراد بالانية كما حققناه لم يكن له ماهية مغايرة للوجود وبالجملة ما المانع من ان يقع هذا المعنى في
اللفظ بالمراد ويقال يجوز ان يكون الحقيقة بمعنى اخر وما ذكر في عبارة السفا من الفيد هو الزوم ووجود
الوجود كما نقتضيه عليه لا مغايرة الوجود فلو جاز ان الفيد كان مغاير ان واجب الوجود ماهية
لا يكون منها وجود الوجود وهو معنى ليس مقصودا بالادارة قطعنا عما ذكره غيب في ذلك من قوله ان
والزوم معا فان العبارة عما رايناها هكذا لا يقع ان يكون له ماهية مغايرة للوجود مستلزما بل كما
نقلناه وكذلك رايناها في نسخة اخرى في معنى العبارة والاشهاد بنقطة بان يكون ماهية هي
الوجود وكذا لو كان الفيد هو الاشهاد ففعل يكون انتفاء بنوع ماهية هي الوجود
غيب في ذلك لا يتلوا في الماهية مطلقا بل في الماهية من الماهية ووجود الوجود وكذا نقله
بالواحد من حيث انه واحد فان الواحد من حيث انه ماهية ما لا يخفى وقد عرفت ان ذلك لا يخفى
الحكاية التي هي غير الجاهل ذكر في انتفاء في الحكمة الغلابة للشيخ وغيره في شرح له وقد عرفت
فيه او لا بعد اثبات الواجب هذه العبارة بغيره وشره كماله را او است واجب بل كان
ان هو وجوده وحسن او بدلات او است بل حقيقة هي حتى يحضر است وادان خود او حتى
هست است در حقیقت و نیست وجود دیگر وجود او با نیت نیست و نشای
دیگر اصحاب است و نشای غایب و این مثال مستقیم است اگر افتاد بدات خود و نشای
بودی بی موضع کن و نشای جسم است که موضع او نیست و هستی او اقل از که جسم نیست
هر است در موضع نیست قال في حقیقتة تعاد بعد ان يمد مقدمة هو انه لا يمكن للانسان ان يدرك
او لا الغاية الا بما سببه لا يتجاوز المساحة من جود معلوم شدة اول لا من است که در
نظیر ان نیست استنقوا البتة فهم كرون ان وان زاد و است او است كرون وجودیست في ماهية
لا حتى به وجودی باشد جود كوی ماهیت مكن نیست كرون ان ان نفس في مثال ان او در بهر كرون نیست
نظیر كرون حقیقتة وجودیست و حقیقتة اول و فاحت او است مكن كرون ماهية في ياد
وجود ان بهر كرون ماهية او كرون است و او لا نظیر نیست ان في حقیقتة و است كرون
جز او است جواهر استیلا عرض او و نعوها هو است و نعوها هو است و نعوها هو است و نعوها هو است
كروان م هو هو ان و وجود ان ماهية انما است و وجود ماهية نیست مكن
هذا بل يردت شدة هو ان في حقیقتة جز او نذا ان كرون كرون كرون كرون و وجود است في ماهية
زيادة وجود و او حقیقتة وجود هو است ان في حقیقتة علم با و نیست كرون ان علم
بنا نیست كرون وجود و ان بمعنى بما نیت و كرون ماهية او وجودیست ماهية نیست یا ان

است

اودانت توفيت واشت **فقط** **است** **سكن** **است** علم است بنى ما شئت به ان حقيقت فخره
اذ بانته خلقه كوني ريرد كرايت ودد كرايت اين علم نبا شت بصدق او بل علم با شت بنى
اذ و علم نو باده و قد او بار و حكمت او بار و دهر اذ بعلم و نفس و وجود و غير او و علم
بانك او عالم است ان علم بالازم هملته از لوازم ذات او و حقيقت ذات او كحقيقت ذات
او انست كذا و وجود بعض است و ماهية زيادة اكر كوي حكومت است و معرفة خفاي
تجواب انست كذا و هان بدي كحقيقت معرفة في محال و اول اعتراف و تاسد و الحس
نفور بها فند كذا بشتنا سي اذ او ذات و صفات و است و فهم كردن وجود في ماهية انكس
او راد نفس وجود وجود و ماهية نيت نافيها كرايت و وجود في ماهية زيادة
بر وجود نيت كرايت و اول اعتراف و تاسد و الحس و وجود في ماهية زيادة
عليه و شت بدي كرايت كذا انست كذا و حقيقت ذات او كحقيقت ذات او كحقيقت ذات
و م صدي كرايت كذا و حقيقت ذات او كحقيقت ذات او كحقيقت ذات او كحقيقت ذات
در يافتن است از هر چه در جهان عاجز اند و يافت او لكن الكس كرايت و حقيقت ذات
استحالة و يافت او و شت با و لا يامد با شت كذا و در يافتن است غايبه انست كذا
خلق كرايت از در يافتن و هر كرايت عاجز شود و نذ كرايت و لا يافت او و حقيقت ذات
با د كرايت امد او جاهل با شت و ان هر حقيقت در وقت بغيران و اذ ياد حكما كرايت و لا يافت
انست و قد نقت معات بديارت فان فيها فوايد جليله لا في وقها في النافه البعير **ع**
هذا المعنى الذى ينفعنا فى العامة قبل نوع فان المشتق قد يصدر عن معنى مبداء الاستغراق
به كقولك النفس عالمة بديارتها والضمير مفعول وقد يصدر عن معنى مبداء الاستغراق به كقولك
النفس عالمة بالسواد و جلاله مفعول ولا شك ان معنى العالم والمفعول الضمير واحد
لمعنى تعارف العامة فليس العالم ما قام به العالم واللام يصدر عن ما يقوم به كذا في المعناه
ما يفهم عن الفارسية بديارتها وهذا المعنى يصدر عن النفس اذا دركت سوار كان ادراكها بعلم
قام بها وبذاته فان هو اعترافا قام به العالم وكذا ليس معنى المعنى ما قام به الضمير ولا ان
يصدر عن مالا يقوم به و ذلك بل معناه امر بغيره عن الفارسية بديارتها وهذا المعنى يصدر
عالم قام به الضمير وعلى نفس الضمير ايضا فواع منها وكان نقل المعنى ما قام به العالم و
ما جود من قول الحاشية اسم الفاعل ما اشتق من فعله لوقام به ولا تقويم على قائم به
بين ما بالذات وما بالغير و بواع ما هو الشايع الظاهر جيب ياد و انظر الى الاستغراق والامور
التي يطلق عليها المعنى فوجود الاكثر ما قام بها بضمير و فتر المعنى ما قام به الضمير و لو لم يفهم
ما هو بديارتها من غير قيام قول **لا** يظهر ان اطلاق اهل العرف على العالم بديارتها

النفس

النفس ليس لا عقلا هم انتم منصف كذا بدعي فان كون النفس من العلم لا يطبع عليها الا الحكماء
الحققت و الا للعامة علم بانكس بالبحار بغيره و ان العلم في جميع المواد صفة قائم بالعلم
واما اطلاقهم المعنى على الضوء فمن يكون محادا عند كذا يقولون سواد و يقال بالفارسية
سبا و بديارتها و هو محاد و نظير كذا قولهم بل اليل و جديد حديث **لا** فاذا قلنا الضمير بضمير
و قد ذكر الشارح ان معنى الضمير بغيره و العامة من الضمير هو قام به الضمير و قد وضع له لفظ المعنى في اللغة
في حكم بديارتها اطلاق الضمير بغيره و هذا المعنى في امر بغيره و ان بديارتها الوجود و لا
حال الضوء و في هذا القياس يكون المعنى الذي بغيره و العامة من الوجود و قد وضع له لفظ الوجود في اللغة
هو قام به الوجود و اذ قيل و احيى الوجود و هو موجود لم ير هذا المعنى و قد قيل بغيره و بديارتها
عليه في الوجود بديارتها المعنى المتعارف عند القامة الموضوع لفظ الوجود في اللغة كما لا يصدق في الضوء
المعنى بديارتها المتعارف و هو بديارتها ان لا يصدر عن علمه و قد قيل ان يكون واسطة بين
الوجود بالمعنى المتعارف و بين المعلوم و قد قيل عليه في غير بديارتها في بديارتها
مقدمة و ان قد قيل اهل العرف امر و يطلقون اللفظ عليه على حسب اعتقادهم مع ان اهل العرف
على اختلافهم ان اهل العرف في اطلاقهم على الواقع يطلقون ذلك اللفظ و ينفردون ان ليس الامر
كأن يوم اللفظ بديارتها من اهل العرف انما اعتقدوا ان المتعارف بديارتها هذا السلك المحسوس
يقولون ان افاق و انا حاسر فانا في هذا المكان الى غير ذلك من صفات البديع ان الحكماء و بينوا ان
المتعارف بديارتها ليس جسم ولا جسمي ثم انهم ينفردون فلكي التجرد لا معنى له بديارتها بغيره
حقا ان لا يقال عليه هذا اللفظ الموضوع لذكر المعنى الامار اذ لو علم اهل العرف ان المتعارف بديارتها ليس
جسمي ولا جسمي انما يطلقون هذا اللفظ الموضوع لذكر المعنى الامار اذ انهم في ذلك على الشارح ان
يقول لما كان معنى الوجود في متعارف اللفظ ما قام به الوجود و قد قرر ان الواجب ليس كذا
بل من بديارتها من ذلك كان من حقه ان لا يطلق عليه هذا اللفظ الا بالجماد كذا اهل العرف اطلقوا عليه
هذا اللفظ بناء على ما اعتقدوه و يكون الوجود بديارتها المعنى ما قام به على حسب اعتقاد اهل
العرف و ذلك لم يمتحسنا بغيره و ابو علي في قوله بديارتها من الفسخ بان اطلاق المعنى عليه بديارتها
حيث قالوا ان اطلاق الواجب الوجود و هو بديارتها المعنى ما قام به الوجود لا ان بديارتها موضوع
فاذا جيب باننا انما يلزم ان يكون الواجب بديارتها و اسطر بديارتها المعنى المتعارف الذي هو المعنى
لفظ و بين المعلوم بديارتها المعنى و كذا بديارتها المعنى لا يكون و لا حجة لاعتقاد اهل العرف في بديارتها
لا يجوز في ذلك الا انما هو الا لازم منه فبديارتها اهل العرف انما اذ كان المعنى في ذلك ان يقال ان لفظ
مثلا موضوع لما كان الوجود قائما بديارتها و ان لم يكن قائما به حقيقة و كذا المعلوم موضوع بديارتها

لان الوجوب بالغير مثلا كيفية النسبة وخارج عن الاقسام الثلاثة كما لا يخفى بهذا ان
 جعل المقسم في القسم الى اربعة الخلق كيفية النسبة كما هو المناسب كما اخبره الشارح
 في الحقيقة وان جعل المقسم فيها الممكن والاقسام هي الممكن والواجب بالغير والمنتج به
 كما هو المناسب لجعل المقسم في القسم الحقيقية نفس المنزوع فيكون عليه ان هذه القسم
 انما يكون قسم الى قسمين او الى قسمين ان لو جعل المقسم من الممكن حتى يكون القسم هكذا
 الممكن اما يمكن او واجب بالغير او منتج به اما اذا جعل المقسم ممكنا كما يفرضه عبارة المصنف في
 الممكن وبما لا يشك ان السواء اما يمكن او واجب بالغير او منتج به فلا يلزم تقسيم الشيء الى قسمين والى قسميه
 كما لا يخفى **قول** ما ذكره ان كان ما هو من حاشيتي وانما جبر بان انما يتم اذا جعل القسم بمقتضى
 الزم يد كما ذكره هناك واردة بوصف منتج الخلق والتقدير بالممكن ثم ان ذكره في بعض تجريدات
 العواشي ان الشارح وان قسمه او لا القسمية بحسب كيفية النسبة كذا ذكره في بيان كونه القسمية
 حقيقة ما يدل على ان المقسم هو النسبة كالمقسم فانه قال وذلك لان نسبة كل محمول لا يخلو
 ذات الموضوع ما ان يقتضيه تلك النسبة او لا وهذا يدل على ان المقسم هو النسبة وان
 الاقسام هي الواجب والممكن والمنتج كيف وكان المقسم كيفية النسبة لكان القسمية
 الى الامكان الا ان الوجوب بالغير والامتناع بالغير في الممكنات مانعة للجمع اذ لا يجمع تلك
 المعنوية ولا اشياء منها على الصدق على ذات واحدة وقد صرح بانها مانعة للخلق فليس عليه ان يكون
 حقيقة وهذا بين لا يترك ويخفى على احد فمعرفة جلية على ان مراده بكيفية النسبة كيفية
 وح ينزف بكنه الخفى وقيل في بحث اما او لا فلان لان المقسم هو النسبة اذ لو كان كذلك فاما ان
 يكون المقسم نسبة مطلقا اعلم من الاجابية والسلبية كما يدل عليه الشرح وح لا يستقيم قوله وعلى
 ان في اما ان يقتضي تعيين تلك النسبة ضرورة ان النسبة الاصل المذكورة شاملة لكل قضية فلا يتصور
 قضية يقتضي موضوعا يقتضي تلك النسبة واما ان يكون المقسم النسبة الاجابية وح يخرج المنتج او
 النسبة السلبية فيخرج الواجب واما انما يقال ان اراد عدم اجتماع تلك المعنويات عدم
 اجتماعها على ما يراه الشارح فمنوع اذ الظاهر من كلامه حيث حكم بان هذه الثلاثة قسمية التي
 الى قسمين والى قسمين ان الوجوب بالغير والامتناع بالغير في الامكان فكذلك ذهب الى نسبة المحمول الى
 الموضوع او كغيره في الممكن هذا الامكان وهو اذا اقرن بوجوده العلة بصير وجوبا بالغير واذا اقرن
 وجوده بصير امتناعا بالغير فاذا كان الوجوب بالغير عند الامكان مقرونا بوجوده العلة والامتناع بالغير
 الامكان مقرونا بعدم العلة وان اراد عدم اجتماعها لا على ما يراه الشارح في حقيقة على ان الشارح ذهب الى فساد
 هذا التقسيم فلا يكون عدم مقتضاه خلقا **قول** اما الايراد الاول فيبعد الغماض عما في صورته

من مخالفة

من مخالفة الغايات اذ حاصل كلامي توجيه كلام الشارح على فيه ورد الاصل لفظا لا
 المقوم بالثبوتية فلو فقه الحق فلا يتغير مقايده بالثبوتية من جهة ولو جعل المقسم حوالته مطلقا كان
 يوجب التقسيم الى قسمين اجابية كانت او سلبية فاما ان يقتضيه الموضوع غيرها او لا او مع التام
 ان يقتضيه غيرها او لا لا يلزم من ذلك ان يقتضيه قضية يقتضيه موضوعها النسبة الاجابية والسلبية معا وهو
 ظاهر صوابا ولو جعل المقسم النسبة الاجابية لا يلزم من ذلك ان يقتضيه موضوعها النسبة الاجابية والسلبية معا وهو
 يقتضيه النسبة الاجابية قطعا ولو جعل المقسم النسبة السلبية كما هو قوله ان النسبة السلبية اما ان يقتضيه
 الموضوع غيرها فمردوا فيه او لا يقتضيهها فاما ان يقتضيهها فمردوا فيه او لا يقتضيهها فمردوا فيه او لا يقتضيهها فمردوا فيه
 لا يلزم من ذلك ان النسبة السلبية وتكون مقتضيات القسم واجبا لوجوده في العدم والعدم
 واجبا لعدم ولا شيء ويزيد ذكره فظهر انه لم يثبت بطلان شيء كانه مقتضيه الترددية ثم لم يثبت
 الترددية بانه اذا جعل المقسم النسبة وبما اذا جعل كيفية النسبة فانه ما ذكره في الترددية فاطال الشرح
 في معنى التقدير في الشارح فيخرج من فروع واما الايراد الثاني فمقتضى ظاهره ان تذكر ذلك ان
 يصدر عن الشارح ما ساء له ان يوجب وجوب الوجوب بالغير ممكنا غيرا معانته العلة والامتناع
 بالغير ممكنا فانه بافتقار العلة فانه في بيان في الامكان فان الوجوب بالغير هو ضرورة ثبوت محمول
 بالموضوع السلبية لا الامكان المعية معانته العلة وكذا الامتناع بالغير هو ضرورة سلب محمول على الموضوع
 سلبية لا الامكان المعية بافتقار العلة فيكون على هذا التقدير لا يكون الضرورة مقتضية من الوجوب بالغير
 والامتناع بالغير فليس للوجوب والامتناع ولا لغيره بطلان فانه انما يوجب من جهة اصطلاح جديدة اليه
 من غير سببه وهو غير محمود كغيره الامكان الذي هو سلب ضرورة في الطرف من جهة مقارنة العلة
 واتحاد وجوبها واتحادها كما ضرورة اذ سلب الضرورة معانته اذ لا تتخلل الضرورة بالضرورة وكيف
 يثبت النسبة في كل واحدة من الطرفين غير ذلك انما انما في حكمه ان هذا النسبة السلبية في
 الامتناع والامتناع في قسمه على ما في اكثر الشرح في فروع اما انما في فروع انما في فروع انما في فروع
 والامتناع في بعض الشرح في فروع انما في فروع انما في فروع انما في فروع انما في فروع انما في فروع
 هو الممكن والواجب الخ في فروع موثبات ما ذكره بان ان جعل المقسم بالنسبة السلبية والكيفية وما ذكره
 في اصطلاحه ان الشارح ذهب الى ان هذا التقسيم فلا يكون عدم مقتضاه خلقا
 خلقا معناه فيكون لان الشارح حكم بان هذه القضية مانعة لخلق فمقتضى عدم ما وبقية
 يكون مقتضاه حقيقة وذلك في فروع على ان مراده قسم النسبة اذ لو لم يكن ما
 ذكره لزم كونه قسم حقيقة فالاكتفاء لان حكم الشارح بان مانعة لخلق لا بعدم مقتضاه
 مقتضاها في بان انما في فروع انما في فروع انما في فروع انما في فروع انما في فروع انما في فروع

ومما كان النسبتان متغيرتان فكيف يوصفها امر واحد واخر على ان لا يجرى ان مثل ذلك في الصورة
المذكورة في الفاعل فيهما فكان موضعها ان قد كان الاكرام والامانة كيفية واحدة وما في ذلك من
ان يكون هناك امر واحد كالتصديق عند مجيء عدو زيد ويصدق عليه ما تات النسبتان المتغيرتان واما
هذا امر **اول** فلا بد من دليل جارية في هذه الصورة قطعا لان حاصل النسبتين متغيرتان
فلا يصدق عليها كيفية واحدة وفي هذه الصورة ايضا النسبتان متغيرتان فيلزم لزم لا يصدق عليها
علم الاخر فيكون في هذه الصورة النقط النقط فيكون النسبتان المتغيرتان في الصورة
المفردة على امر واحد لا يجوز ان يكون هناك امر واحد يصدق عليه الكيفيتان المتغيرتان لانه
لنفي ذلك من دليل او دلت على انه ثانيا الى ان تصادق الوجوب والامتناع اذا اخذت
مضافا الى وجوب شيء والاخر مضافا الى عدمه في مابينها مضافا الى وجوب شيء والاخر الى عدمه فيكون
ان يكون النسبة الحقيقية انما هي اذا كان الوجوب والامتناع مضافا الى وجوب شيء او عدمه فاعرف على
اما اوله فانه النسبة الاولى الحقيقية مطلقة ليس بها التقيدها واما ثانيا فانه فلان الوجوب الخارج
والعدم وهو مقتضى النسبة الامتناع الخارج منها هو مقتضى النسبة فكيف يكونان متغيرين **افلا**
المقام فانه علم التقيدها انما ان كان الوجوب والعدم متقابلين فيساق اليه الى الوجوب والعدم
المضافين اليه شيء واحد فقط الاول وكون الوجوب مقتضى النسبة والامتناع مقتضى النسبة انما
بقتضى عدم اتحادها في المفهوم لا عدم قصدها والحال في التصادق الاول وهو انما ان الاكرام
في الحاق الكرامة والامانة الحاقا للترتيب مع ذلك تصادقان كما في صورة القياس عند مجيء زيد فقط
انما كنهه في وجهه بل ذلك في الصورة المذكورة اعني الاكرام والامانة فان يقال احدهما الحاق الكرامة و
الثاني الحاق الكرامة فكيف يتحد لهما في الصورة ان يكتفي بهما في وجهه من التصادق لعدم ظهوره فيكون
وجوبه باعتبار امتناعه كما سكتنا به في الحول في نفي نفي عن بعض الفضل لانه لا يتوقف لزم الامتناع
المطلق والوجوب المطلق كقيمتين متغيرتين واما الوجوب والامتناع المضافان الى ما اضيف
اليه المأخوذ من مضافها الى كنهها وصفان لذات واحدة فانما اذا امكنا اكرام اعداءه زيد لانه
لا وليا لم يقل هذا الحل ليس بصحيح لان الاكرام وصف الاعداء والامانة وصفا لاوليائهم متغيرين
لان موضع الوجوب والامتناع انما يتغيران فيكون لهما مقتضى اعتبارهما مع الاضافة الى ما اضيف اليه فان
موضع القياس المتعارض لزيد يبرز من اضافة الاعداء لزيد اذ اضافة الاعداء الى زيد اذا اخذت
الاضافة اليه لا يجرى في الموضوع الاول كونه موضع ما ذكره في المثال ليس في حقيقةه فيقول المسألة
واخره على ان قوله موضع القياس المتعارض لزيد يبرز من اضافة الاعداء الى زيد فيسلم اذ لا شك

في ان موضع القياس زيد مثلا واذا اخذت مع الاضافة اليه وقبل زيد قايما بالامر وهو موضع
زيد والحسن عارض فلما زيد واذا اخذت مع الاضافة اليه وقبل زيد عارض فلما زيد
الحال المتقول فيصنف لان قوله لا يتوقف على الامانة في الموضوع بل على ان يكون
امر صدق عليه كقوله مات والوطن رتب هناك امر صدق عليه كقوله مات والوطن رتب هناك امر صدق عليه
الموضوع لا ينافي في اتحادها على امر واحد كما في مثال الاكرام المحدث والامانة المبررة وما ذكره خاتمة
الحكم في ما سبقت في غير ذلك كما ظهرت في انبساط الكرامة ولكن ما ورد عليه كقوله زيد فلو كان
القياس العارض لزيد واذا اخذت مع الاضافة اليه زيد فلما سكتنا وصف لزيد فانه يبرز في قوله زيد في نفسه
وعمره كنهه ولا شك انه لا يجوز الحسن والكرم ههنا لانه ان يكون وصفه واما قضية قيام القياس
اخذ القياس مضافا الى مفهوم القياس فلا يجرى بغير وصفه لانه لا ياب الى القياس الذي هو موضع القياس
ان لو اخذت مضافا اليه كان مضافا قايما بنفسه ذلك لانه لا يملك ان يملك القياس قايما بنفسه يكون القياس
وصفا للقاب واما اذا اخذت مضافا الى القياس كقوله بغير وصفه لانه لا ياب الى القياس الذي هو موضع القياس
هو ذلك ليس من قبيل اخذ القياس مضافا الى موضوعه وانما من قبيل القياس لو كان القياس مضافا الى
الامانة في نفس القاب الموضوع لا يجوز الا بغير وصفه لانه لو قلت ان القياس قايما بنفسه
لم يجز زيد بغير وصفه ان يكون موضع القياس فكيف القياس ان الوصف انما بغير وصفه لانه لا يملك
يعتبر في مفهومه بطريق الجواب فاذا اعتبر في مفهومه الوصف امر معين جزم عن ان يكون وصفه لانه لا يملك
بل هو وصف لانه امر عام يتعلق به ذلك الامر مثلا السكب الارقة مطلقا من غير تعيين الماد فبعد
المتقول المشتق منه يكون صفة للعدم وغيره بالحقيقة والسكب مواراة التدم فالمسألة كسب صفة
للعدم بالحقيقة لان مضافه سكوب التدم والدم سكوب التدم وقيل عليه حسن الفلاح لم يرد
مقتضى الوجوب المطلق لم قلت في الحواشي فيه كنهه انا اقول فلانه اذا تصادق وجوب الوجوب
وامتناع العدم ما فقه من مع الاضافة الى ذات واحدة كما قد راعاه عدم تصادق الوجوب المطلق
والامتناع المطلق فلو ان عدمه مقتضى علم التقيدها يستلزم عدمه المطلق على المطلق
في الجمله والجواب ان مراده نفي التصادق في المطلق وثباته في العدين في اصل
كلامه انه لم يرد ان مطلق مفهومه احد هو مصدق على الآخر كليهما معا فانه انما يصدق
بالاضافة الى ذات واحدة كما في المثال المذكور فان القياس عند مجيء عدو زيد مثلا يصدق عليه بالامانة
الي عدمه كرامة وبما سبقت اليه بالامانة فان معنى الاكرام هو العمل المبرر في كونه متعلقا ومفعولا لانه
يصدق العمل كنهه بكونه متعلقا والقيام المذكور وان علم كرامه عدو وهو ان وليه فكونه كرامة
بما سبقت اليه عدمه والامانة بالنسبة الى الولي وانت جيران القاصد في المطلق لانه من القاصد

في الحقيقة لا بد ان كان كذا وجوب ما يشاء عدم تلك الحادثة وبالعكس يكون فلا فرق في ذلك بينه وبين
 والعقد بين ثم لا يكفي ان العقد في مثل هذا لا يتوقف على الاضافة الى ذات واحدة فان تعظيم
 قد يكون الا انه قد دون في اعداد المتعاقبات في الاوقات ثانيا فلما تبين من ان ذلك انما يسمو
 في حيز الزمان اذا كان هناك شيء يكون بالقياس الى الوجود واما بالقياس الى عدمه فاما ذلك
 كما ترى واما ثانيا فلان لما بين ان يكون في المثال المذكور بالاكراه هو العقد الدال على الكراهة مع فقد الاشارة
 فالعقد معبر في مفهومه وكذا فقد الاشارة بالبرهان معبر في مفهومه الا ان ثمة فلا يفيد ان اطلاق هذا الوصف
 ربما يكون بطريق الاستحسان فان قبل كلامي ان رجع خلع وما ذكره من المثال سند هذا ان يكون كل كلام
 السند سند مخرج وما ذكر في صورة التفسير سند والا في مثل ذلك حقيقة فالجواب ان هذه الكراهة
 لا يكتفي بكثرة الاعداد بل يصدر عن العقد المذكور العقد الدال على كراهة الاعداد وكذا العقد الدال على كون
 الا واما في هذا ان المتعاقبات في الاعداد انما تستحق اعتبارها مع ان اعدادها متعاقبة بالزيادة
 والا في الاعداد سواء كان لفظا لا في الاعداد او في غيرها من اعدادها في عرف اللغة ويكون تعاقبها
 العقد شرط طال ما دخل في مفهومها او هو مفهومها باذات المجموع المركب منها ومن العقد فان
 ذلك لا يتقدم في العقد واعتبرت عليه اما اول فلان مفهومه مراد عن العقد في الكلام غير
 مستلزم لان قول الشارح واما قولهم ان العقد على الاخر كان يقال وجوب الوجود وهو امتناع العقد فليس
 بصحيح بطل دلالة ظاهره على عدم صحة كل واحد منهما على الاخر مطلقا وما ذكر من انها كصفات التبعين
 متباينة بينهما فانما يثبت في ثباتها تلك كون مراده ذلك واما ثانيا فلان لا بد من اعتبار العقد
 في الاكراه والامانة عدم نقضها فلو اذ فقد الاشارة بالاكراه اعداد زمنية لا ثباتية
 فقد الاشارة بالاكراه اعداد زمنية لا ثباتية فقد الاشارة بالامانة اعداد زمنية لا ثباتية
 مع ان الاشارة مع العقد المذكور هي بصدق عليه انه اكراه اعداد زمنية واما ثانيا
 لا يكفي ان كلام الشارح لا يستقيم الا بغير هذا التوجيه فالجواب المذكور انما تكلفناه توجيهها
 بكلامه بحسب الامكان في ذكره المتعاقبات بغيره لا فترافعا على ان رجع وانت جبر بان
 كلام الشارح قال لهذا التباين ويزعم ذلك فقد اطلقنا في ذكره ان رجع في هذا الموضوع
 فالامر وعلمه ليس مراد عليه وما ذكره المتعاقبات ثانيا غير مستلزم لان السند العقد
 في مفهومه بطلان الجزئية حيث قال فالعقد معبر في مفهومه وكذا فقد الاشارة بالبرهان
 ان معبر في مفهومه ان ثمة فلا يتفق ان علمه قد ركن العقد بين يكون
 محدد العقد المذكور مع اعداد العقد بالاكراه والمجموع المركب منه
 ومن العقد الاخر ان ثمة فيكون ثمة ثباتية بين نقضه في ذلك ظاهر

هذا الكلام

من الكلام قبل هذا اشارة الى ما سبق من تفصيل الكيفيات اذا خفف من اضافة مثلا بعدد على ضرورة
 وجود الشيء وعلى احكامه متخالف ما خذنا من الاضافة الى ما اطلق اليه ضرورة على كل شيء
 او اخذ لكل وفيه ما من من الكليات بين كل الكيفيات **قوله** لا يكفي ان يعلو الصادق بين
 الوجود والامكان الموقوفين بالقياس الى شيء واحد بعد من دعوى الصادق بين الوجود
 والامتناع فيكون كذا ان او ان كان وجوده لا يتقدم وجوبه وامتناعه عدمه
 فان الامكان سلب ضرورة الوجود والامتناع عدم الوجود والامتناع طلب ضرورة
 احد طرفي الوجود والعدم بل هذا التوفيق في غاية البعد عن عاقل **قوله** وذلك لا ينافي التعيين
 الاستقبال قال ان الاول انما لا ينافي التعيين في ان يستقبل ما هو مستقبلا لا فيكون سلب الا لا ينافي
 تعيين احد في الطرفين في زمان موقوف على حضور فكل الزمان والمستقبل ما هو مستقبلا غير
 حاضر فلم يتعين احد الطرفين فيه ما هو كذا وان الاول انما لا ينافي التعيين في الاستقبال بعد
 حضوره فليس كمن مراد انه لا ينافي استقبالا ولا يتعين الامكان بالقياس اليه واوروس على ان ما
 ذكره يعين يجري في الزمان الماضي بان يقال ان ارضهم ان يتعين على حضور فكل الزمان وان ارضهم ان يتعين
 فوجه حيث كان حاضرا فليس كمن مراد انه لم يكن ماضيا ولكل في الوصفين ان كلا من الثلاثة طرفي التعيين
 الواقع فيه فكل ان التعيين في الماضي والمستقبل كذا كل التعيين في الماضي فاضحا في
 صراحة الامكان فليكن التعيين في المستقبل ايضا فاضحا فيه واعترض عليه بان لا نستعمل ان كان
 التعيين في الماضي فاضحا في صراحة الامكان لان التعيين في المستقبل ايضا فاضحا فيه فانه ان كان كل
 من الاثنين الثلاثة طرفي التعيين ما وقع فيه في لم يحصل ذلك الزمان لم يحصل تعين المذكور ما
 لم يحصل التعيين المذكور لم يخرج الممكن من صراحة الامكان ولما كان التعيين الذي زمانه ماضيا
 قد حصل حصول الماضي فخرج به الممكن من صراحة الامكان واما ان كان زمانه المستقبل فليحصل به
 ولم يخرج به الممكن من صراحة الامكان ايضا حصول المستقبل **قوله** على ما قرر من ان التعيين في
 الزمان انما هو باعتبار حضور فكل الزمان فلا فرق بين الماضي والمستقبل في ان التعيين فيها
 ليس باعتبار الحضور والاستقبال بل باعتبار الحضور فكل ان المستقبل من حيث هو مستقبل
 ليس طرفا للتعيين كذا كل الماضي من حيث انه ماضى ليس طرفا للتعيين فكل ان الماضي من حيث
 حضور السابق طرف للتعيين كذا كل المستقبل من حيث الحضور واللاحق طرف للتعيين وكون
 الماضي فلا يتحقق بالحضور فان تحققه والمستقبل لم يتحقق بعدمه لا يتحقق تخصيص صراحة
 الامكان بالمستقبل فان الحضور المحقق ليس مستقلا الا ان كان الحضور المستقبلا كذا كل
 ولا فرق بينهما انا او هام العامة يذهب الى ان الامور الماضية تتحقق في الزمان

هذا الطرف في الماضي ما هو
 فليس سلبا له ما هو ماضيا غير ماض
 تعين احد الطرفين في زمانه

الماضي

على قول المورث في قبض عام بقالها ولا اعتداد بمنزلة خدمة الا وهام **قال** فان معدوم المنع بعد
 عليه منع فصار كلام الشرح هما اشهر بان المراد بالثبوت مفهوم الواجب المكنى كما هو الظاهر
 من منكرنا ايضا فان كان المراد ذلك فلا شك ان الحكم يكون اعتبارا لا يكون باعتبار
 اما عدم تحقق افرادها والامكان لان في الواجب المكنى موجود في الامكان بلا اعتبار
 كلف والوجود الذهني مستفيض بما لا يباين وان عرّفها بالاشياء حسب اعتبار الذهن لا في
 الا من يفسر ما يحققه فيقولون ان الاشياء اذا اخذت بذاتها ولم يوجد معها ما هو
 خارج عنها لا يكون في هذه الرتبة واجبة ولا ممكنة ولا متعقبة فيكون في الرتبة الثانية كل منها
 متبعا لبعض هذه الثلاثة ونهنا التحقيق يقال ما اشكال على بعض الفضلاء حيث قال ان
 لنا في هذا المقام اشكالا قويا وهو ان الوجوب سواء كان لازما او عارضا يتوقف الانصاف
 به على وجود موصوف او لا خارج او في الذهن كونه وصفا متبوعا فلو كان المعلول الا
 الاول مقفيا بالوجوب يكون هذا الانصاف سببا لحدالوجوبين سواء كان الوجود لازما
 عارضا او هو بالادراك لا يتصور ان يكون ذلك الوجود الذهني ايضا لان الوجود الذهني
 للمعلول الاول ما خرج من وجود الخارج بالذات المتأخر من وجوده ووجه الدلالة ان
 الانصاف بالوجوب لا كان حجة لا اعتبار الذهني لا يتوقف ذلك على وجود الموصوف وانما
 الموقف على وجوده هو الانصاف وليس نفس الامر كما في الوجود كما ان الوجود ليس انشرا
 من عقلي والعارض في الاعتبار الذهني المتخيل العرفي في نفس الامر هو مفهوم الوجود كذلك
 الوجود لا يتراعى والعارض في الاعتبار الذهني المقدم العرفي في نفس الامر هو مفهوم الوجود
 على ان تأخر الوجود الذهني من وجوده لان في غير مقام لا يجوز ان يكون وجوده معلوم
 علمه مقدما على وجوده الخارج بالذات ويكون ذلك وجوده الذهني لا بد لغير ذلك من دليل
 فان كان المراد بالثبوت الوجود الامكان والامتناع كان الحكم يكون اعتبارا لا باعتبار عدم
 تحقق افرادها والامكان وايضا ما كان المراد بها من ان اشياء لا اعتبارا **اقول**
 ما ذكره من ان الاشياء اذا اعتبرت بذاتها لم يكن في هذه الرتبة لا ممكنة ولا متعقبة واماله الى ما ذكر
 يصح بان الانسان اذا اعتبر بذاته لا يكون في هذه الرتبة موجودا فيكون في الرتبة الثانية موجودا
 ويلزم من ذلك ان لا يكون الوجود مقفيا على الماهية كما هو اليه فان الانسان المعتبر بذاته اما
 ان يكون ماسا او لا فان لم يكن انما اقل من لحظة الانسان على وجوده ويكون الانسان مسلوبا
 عن هذه الرتبة كما ان الوجود مسلوب عنه هو فان الذات والذاتيات لا يلبس بها ماهية في نفس
 المراد وان كان انسانا وانما يصير وجودا في الرتبة المتأخرة يكون الانسان مقفيا على الوجود
 وهو خلاف ما ذكره وما ذكره في معرض

ان الادب

ان اراد بان الانصاف بالوجود من قبيل المقارنات كما هو الظاهر من كلامه فهو لا يرفع ال
 فان هذا الاشكال انما اوردته على من يصدر بانصاف الماهية بهذه الاوصاف في نفس الامر كما هو
 المشهور في كتب المتأخرين ثم ذهب اليه من ان الموقوف على وجود الموصوف هو الانصاف
 في نفس الامر ولا انصاف في نفس الامر بالامور المنزلية يهدم بنيان ما استشهد به من ثبوت
 الوجود الذهني بهذه المقدمة حيث قالوا ان الحكم على الموصوف لا رتبة احكاما ماضوقه وثبوت الشيء
 للشيء في عين وجوده المثبت له واول الثبوت له ههنا موجودا في الخارج فيكون في الذهن وكل ذلك ان الموقوف
 للخارجية لا يمكن بانصاف ما لا بالهذه الاشياء الاعتبارية فلا يتربط عليه الحكم بنسبة انصافها بشكل الثبوت
 لثبوتها كما لا ينبغي فعمل ما ذكره لا يصلح لحل الاشكال الوارد عليهم فيقول الاخاويه الواجب الذي
 حكم بتوقفه على الخارج في الوجود يعني في الاشكال لان في الشيء في الشيء ان يتوقف على وجود الشيء
 في نفسه بقى الاشكال الوارد على تقدم ثبوت الوجوب بعينه وان لم يتوقف على وجود الشيء اجماع ان يقال
 ان الحكم في القضية الموجبة انما هو بالظواهر فلا يلزم من كون الموضوع معدوما في القضية الموجبة المقادير
 مثبتة للمعدوم ما رجع بلزم ثبوت فعله في تقديرين لا يندفع الاشكال الذي اوردته على المقدم فليس
 قال ليس مرفقة في الاشكال عندهم قلنا فلا يصح ما ذكرت من انه بهذا التحقيق يندفع الاشكال انما
 على قواعدهم على ان ما ذكره من ان الانصاف بالوجوب ليس في نفس الاشياء على ان الوجوب بين الاشياء
 المنزلية امر لا يساعده الفطرة فان العقل اذا لفظ لفظ الحكم بانصافه بالاشياء وبعد انكاره كما
 ولا يتوقف في الحكم بالانصاف الى ان يتبين كون الاشياء موجودا في الخارج والذين يستعملون المقدمة
 القائمة بان ثبوت الشيء في عين ثبوت الموصوف لا يحضر منها بحيث لا يشمل الامور المتعاقبة بل
 يجعلونها عامات في جميع الاوصاف الى السلب جزئيا كقولهم استدلوا بها على ان المعدوم في الخارجية
 وجودا ومن البين ان الحدودات لا يتحقق الا بالامور المتعاقبة دون الامور الموجودة في الخارج كما مر
 ثم انما الماهية مع الواجب كين يكون متقدما على وجوده مع ان اخا الماهية مع الواجب يكون متقدما
 على وجوده مع ان اخا الماهية بالوجوب متقدمة على فعلية الذاتيات في جميع الاوصاف حتى قال ان العقل حكم بان
 صار واجبا فصار موجودا كما انك من تحققت ان الوجوب واخواته كصفات للنسبة لمع موكل صار واجبا
 صار موجودا بالضرورة فكيف يمكن العقل بان صار موجودا بالضرورة فصار موجودا فان ذلك خلا من
 العقل وما ذكره من جواز كون علمه العقل الاول وجودا ههنا على ان قواعدهم حيث جعلوا
 الواجب حفوظا وحذوا بان الصورة العلمية في المصور الذهني هو بعينه الصورة العلمية فليس
 للمعلوم هناك وجود اخر هذا مع ان هذا الجواب لا يحسم مادة الشبهة ان ينقل الكلام الى وجوب
 الموجود الذهني فانه متقدم على الوجود الذهني فيلزم ان يكون له وجودات متتالية غير متناهية

او الدور

معنى هذا المعنى على كافي وكلي المعنى انه لا بد ان يكون الجوهر في المقسم الى اثنين هما في نظر في عالم وتبين عليه
 الصفة عارضة لكونه في ذاته في الاعتبار الذي كانت عارضة في نفس الامر وهو لا يتغير كونها عارضة
 بالجوهر الا ان الجوهر في علم ما هو مشترك في العقل بين المميز فلا يميز ترتيب ما رتب عليه كما لا يخفى فما ذكره
 من علم المصطلح جديديم بغيره ثم ادعى ما احتج به ان يكون الجوهر في علم ما هو مشترك في نفس الامر
 غير مسلم لان ذلك ان يتم اذا فسر الجوهر في نفس نظر في انه يميز بغيره بالعدد او لا وافيا لما يشترط
 لا يقتضيان امتناع الصنف المزدوج لهما اذ ليس المراد بالمزدوج ههنا المزدوج المطلق من لا يوصف
 في نفس الامر بل في نظر فان تلك المفردات او جوهرة في الذهن قطعا والجوهر الذي يمكن
 ان يوصف بالاصناف في نفس الامر فليكن الجوهر ان يكون في تلك المفردات عارضة كغير الامر ثم نقل
 عن بعض الفضلاء انه قال فان قلت اذا كانت هذه الامور هي الجوهر في العلم والاشياء
 من الاعتبار العقلية التي لا يصف بها شئ الا في نفس الامر في الخارج عارضة عنها فلا يكون
 لا انفصال بين الصنف الحقيقي وهو قد هو هو بل قلنا الانفصال المميز بينها انما هو كسب الذهن والاشياء
 متحدة فيها بمعنى ان كل شئ هو في الذهن اما متصفا بالوجوب والامتناع او لا مكان وهذا هو المراد
 ما صرحوا به فان قلت لا شك في صدق قولنا الاشياء انما يمكن الوصف في الخارج ان يكون الانفصال
 في الخارج قلت فنحن لان نلزم في الخارج طواف الجوهر لا الانفصال بالمكان والممكن ان الشئ متصفا
 في الذهن بمكان الجوهر في الخارج فلا انفصال الا في الذهن فان قيل نحن فليعلم بالضرورة انه لو لم يكن
 في الجوهر عقل عاقل ولا ذهن ذاتي كان المفردات متصفا في جوهره ذاتها بغير الصنف هل الان
 خصوص كذا فان لم يكن الجوهر من الاشياء في انفسها باقرب الى الجوهر الخارجي فانها متصفا
 سواء وجدت في الاعيان او في الاذنان فالوصف بها انما هي من حيث هي من لا الامة
 اما هي المتصفا باحد الوصفين فليكن حال عدم متصفا بالمكان من حيث هو لا يتوقف عدمه
 والامكان متناهي عن الجوهر لا عن الصنف اما هي بالجوهر والكمية متسع في مجال هذا ما
 ذكره الفاضل الجليل في بعض ما سمعنا واعترف عليه بان ما ذكره في سورة الاحزاب
 من السدال الامر بغيره في الحقيقة فكانه قال ان اعترف علم القول بان هذه الصفات من
 الامور العقلية التي لا يعرف الاشياء في الذهن فانما هي بالضرورة ان المفردات متصفا في
 ذاتها بغير الصفات وان لم يكن وصفه ذهن فليس ذلك الا في العلم ونقول الان لا يصح
 وان رجعوا الى ما في الآيات والآيات مع حق كون تلك الصفات من عوارض
 اما هي منها لو كانت من عوارض اما هي كانت الاشياء متصفا بها
 قال كونها غير موجودة في الذهن فيلزم ان يكون النسبة التي هي في جوهرها

حقيقة

حقيقة ان نسبة الجوهر الى الماهية نسبة خارجية في تلك الحالة اذ لو كانت ذهنية
 يلزم ان يكون عروضا من الصفات الماهيات في تلك الحالة وجوه الماهيات في الزمان
 وهو خلاف المفروض اذ كانت النسبة الغرضية لهذه الصفات في تلك الحالة نسبة خارجية
 يلزم ان يميز الجوهر عن الماهية في الخارج لان النسبة الخارجية لا يتصور الا عند تميز النسبة
 للخارج ويميز الجوهر عن الماهية في الخارج باطل كما سبق ولا بد من ماذكو ما يقال ان هذه
 الصفات من عوارض نسبة مفهوم الجوهر الى الماهية ليست من عوارض نسبة بمعنى انصاف الماهية
 بالجوهر بثبوتها بالفضل ومنها ان هذه الصفات من المعقولات الثانية لتحقيق شرطها
 وهو المعقولة في الدرجة الثانية وعدم تحقق معادتها فيجب ان يصدر عليها ما
 المعقولات وهو ما يبرهن من المعقولات الاولى في الذهن كما سبق وهو سنلزم ان يكون
 هذه الصفات من عوارض الجوهر الذهني ومن الماهية ومنها ان الجوهر في نفس
 الصفات امر يتوقف بوقوع ثبوت المفروضه على وجوده سواء في الخارج او في الزمان
 ولا ثبات مفروضه الحقيقي الذي هو نسبة الجوهر الى الماهية ليس من الموصفات الخارجية
 فيوقف ذلك المفروض على وجود تلك النسبة في الذهن فيلزم ان يكون الجوهر
 من عوارض الجوهر الذهني فيكون الامتناع والامكان كذلك اذ لا فرق بينهما في ذلك وفيه
 بحثنا ولا فلتا نتجت من السؤال اخبرنا ان اراد بتلك الصفات والجوهر المتكامل
 والامتناع بالمعنى الصوري فيختار انما امورا تتوابعها لا عروضا لها الاشياء اصلا لكونها
 ولا خارجا ولا يلزم من ذلك عدم صدق الشئ منها على الاشياء على قياس ما مر تخفيف
 في الجوهر وان اراد بها المشتقات منها فيختار انما عارضة للاشياء في الاعتبار الذهني
 ومتحدة معها في الواقع ومناط هدرها على الاشياء هو الاتحاد والافتقار لا العروضا الذهني
 مثلا التوابع من مفهوم الممكن في الاعتبار الذهني ومختصة في الواقع وصدق الممكن عليه
 بواسطة اتحاد موافق الواقع بواسطة العروضا الذهني حتى لو لم يكن ذهني اذ هو لم يصدر عليه
 واتاننا فلا نال ان هذه الصفات في الدرجات الثانية من الفعل وقد مر الكلام على هذا الكلام
 المعنى **من اولها** ان كان هناك تباين في جواب السؤال اخبرنا ان النسبة للماهية بالامكان في الخارج
 في ذلك ولا يشبه للمال حتى يميز عليه وليس في ما يميز عليه واتاننا ان النسبة في جواب هذا السؤال ينبغي
 اصطلاحا لما هو الذي لم يميز اذ لو ازيد بالفروض فلا يشبه ما يشبهه بالامتناع الاعتبارية التي يحكم
 اعتقلا بانصاف الماهيات بها كما هو المشهور من احد معاني المفروض فلا شك ان الجوهر هو الذي
 الماهيات في نفس الامر وان اراد به المعنى كس وهو كس الشئ خارجا محولا فلا يشبهه ان الصفات عارضة

بحسب الامر والاختار الواقعي لا يتأثر في العرفي بهذا المعنى لا هو شرط لتحققه اذا لم يتغير فيه
ثم الاتحاد الواقعي الذي جعله مناط الصدق اما ان يكون اتحادا في الوجه الخارجي وفي الوجه
الذهني او الواقعي مخفرا وما والاقل شتقا لا يمكن والاستلزام ضرورة اتفاق الطرفين
الخارجية بهما وعلى الثاني يوافق لا شك **قوله** فان الفاعل يعلم الانسان بوجوه
بمنه لان الانسان لا يقل فيه بحث اذ لو صدق الانسان على الفاعل المعلوم منه حين كونه
معدوما لكان المعلوم جهاضا ناطقا وايضا لا فناء في مفهوم الموجه في مطلق
من الانسان فلو صدق الانسان على الفاعل المعلوم منه لزم صدق الفاعل بمرور العام
قوله المراد بالمعروف هنا المعلوم في الخارج الوجه في الذهن جهاضا ناطقا لا في الخارج
فان ان اتينا لا يتفكر في الشيء في الوجود بل لا يخفى على المدرك والمشتبه انما
يتأثر منه عدم الشيء بل هو الوجه في فان اتينا راد وجهه في الذهن فادركه
لا يكون نارا من سلب الشيء عن نفسه من غير ضرورة ولكنه غير محقق لان الامور من لوازم وجهه
الخارجي فحق على ذلك حال كون الانسان المعلوم الوجه في الذهن جهاضا ناطقا لا في الخارج
ان الوجه في مطلقا انما لان فاعل الوجه المطلق ومنوع في الوجه الخارجي لا يتناول
لأن في انهم من الانسان من وجه لا يتغير في ذلك من **قوله** وفيه نظر لانه انما يلزم له
في هذا النظر انما يتوجه اذ اريد بالثلاثة معاني المصدرية اما اذ اريد بها المشتقات
فلا ضرورة له مثلا اذا اضربنا الوجه بمعنى الواجب موجه وان اتفاقها به بوجوب
بالامكان كان الوجه بالضرورة مكنوفا لا يتحقق قوله لكن الامكان ليس بوجه في الخارج
اذ الامكان بمعنى الممكن على هذا التقدير هو الوجه في الخارج **قوله** في الخارج في وجهه في الخارج
فرض كون الوجه بمعنى الواجب موجهنا كان خافيا هذا المفعول معنى مفهوم الواجب موجه
في الخارج واذا كان نسبة هذا المفعول الى وجوده بالامكان وفوقه ان الامكان بمعنى الممكن غير
موجود غير ان هذا المفعول ليس بوجه لم يلزم منه خلو اذ الامكان بمعنى الممكن ليس بوجه
المفعول وجوده في الخارج وان صدق عليه كما انه في الحقيقة الاولى على كون الوجه بمعنى الواجب
موجودا لم يكن مفهوم الواجب منه ذات الواجب فتولد الامكان بمعنى الممكن على هذا التقدير في الواجب
المذكور بالضرورة وجوده في الخارج ان ادانته هي عينه من غير ضرورة وانما راد انه صاف
عليه فلا يمانه خلفه لا يلزم من صدق المفعول على امره وجوده ان يكون ذلك
المفعول في نفسه موجودا كما في مفهوم الامكان والكن وغيرهما اذ لا يمكن ان يقال كون الوجود
موجودا لكان متمنا على خلافه بل يمكن فان الامتناع على تقدير وجوده يتوقف على صفه

الخ

الخائفة والموقوف على الحال في ما كان وجود الامتناع في الاجازة يستلزم ما ينافيه
شأنه حيث تحقق ملاقة اللزوم في ظهور ما يمانه ان يتحقق الموقوف على الحال لانه في الحال لانه
خاية ما انما باب ان يكون في الا بال نظر الموقوف عليه في استحقاق العلم الاول مع انه فكر في نفسه
على استحقاق الواجب في كونه ودعوى ان استحقاق الموقوف لانه يستلزم شأنه الصفه
لزامها فان لم يستلزم شأنه الموقوف كليا استحقاق الموقوف عليه عموم الى ان تقوم عليها الرضا
قبل علمه في كونه شافيا اما اوله لانه لو فتح ما ذكر لم يصح في الشبهة من كلذين فلو كان
كان زيدا حاريا هقا بل بان ذلك في بيان يقال حاريا لانه الانسان في الخارج ان يستلزم ما ينافيه
وهو عدم الناهية على تقدير الحاريا لكن النعم عن آخره بغير ضرورة بصدقها ان ادانته
يلزم عدم صدق الشبهة عن الحاريا في شرط المراد في نفسه اذ لو كان بين كاذبه ملاقة حقيقة
في الشبهة قطعا كما في المثال الثاني الذي كان فيه وان ادانته يلزم عدم صدقها عن كاذبه لا
ملاقة بينها علم ولا خلف فيه والبيان الذي ادانته المثال المذكور عموم اذ لا ملاقة بين الحاريا
واستحقاق الحقيقة علم ان فيه فلما اذ انما يستلزم الناهية انما هو عدم استلزام الناهية لا
استلزام عدم الناهية كما بينا في الحالات المستلزقة للتفصيل ثم قال المعرف في الحقيقة في ان الحال
في يستلزم محالا آخر اما بالضرورة كحاريا الانسان لها حقيقة واما بالنظر كاستلزام الضرورية
قولا يستلزم بلانها في اما بالضرورة كحاريا الانسان لها حقيقة واما بالنظر كحاريا
الطبيات ففعلهم في الحال ان يستلزم الى الوجود مملكة بخلاف قولهم الواقع لا يجوز ان يستلزم
الحال في حقيقة سائبة كلية في فيما يمكن بضرورة منافاة الامتناع مع الوجود ضرورية
فكيف يتحقق اللزوم بينهما وان دلالة الامة في الحقيقة ان تكون في حقيقة اللزوم بين المتأخر واما ما
فلان الحال يجوز فيما يستلزم الحال الا في ان يكون في الحال لانه في السمة لا يتوقف عليه
وكما ان الحال لانه استلزم محالا آخر كذا في الحال بوسطه ما يتوقف عليه جاز ان يستلزم محالا آخر واذا
كذلك فلو لم يمانه ان يتحقق الموقوف على الحال لانه في كونه يكون في الحال بوسطه الموقوف عليه
لذلك لانه الحكم المذكور في استحقاقه اشياء اخرى ان ما ذكر من منافات الامتناع
مع الوجود ضرورية فلا يتحقق اللزوم بينهما غير مستقيم لان المنافاة الضرورية لا يلزم في حقيقة اللزوم
الايمان منافات استحقاقه التقييد لا رعا عما ضروري مع تحقق اللزوم بينهما وانه في جود
وجوده يستلزم لوجوه واما ان قوله في دلالة الامة في الحقيقة ان تكون في حقيقة اللزوم بين المتأخر في كونه
المملكة ان تكون في كونه لا يمانه ولا يمانه بل يستلزم عليه بالضرورة القابلة اما في يستلزم ما ينافيه
فيستلزم ملاقة اللزوم بينهما في كونه الملاقة منها ولا يمانه اشياء اخرى في كونه ما يمانه في كونه لا يكون

بمنها

[illegible]

اما لا يتم الفرق بينهما فانه لا معنى لكلف الانصاف في الخارج الا انه واقع فيه وتحقق هناك وما ذكره الفرق بينهما
 كلام خالفه الخليل ولو سلم ان بينهما فوالم يستغنى السؤال بهذا الجواب اد لو كان لا معنى لان الانصاف في
 الخارج يستغنى بوجود الموصوفية دون الصفة واورد العالم على ذلك ان الانصاف فيه نسبة
 فان تحقق وجود الموصوف لا تحقق وجود الصفة لا يثبت للجواب بانه تحقق الانصاف في الخارج
 كما ان الكلام في الانصاف في الخارج لا يفتقر الى تحقق الانصاف فيه وبيننا فرق على هذا التفسير **ورد**
 فوفق هذا الكلام ان لا يتعرض له فاقى وقد بينت الفرق بين كلف الخارج في نفس النسبة و
 بين كونه ظرفا لوجود بل هو امر يتبين بفسه وقد نبه عليه الاستاذ في نقايضه ولا يتوجه
 منع الفرق وما ذكره من ان لا معنى لكلف الانصاف في الخارج الا بوجوده فيه انما يصح اذا كان
 في الخارج ظرفا للكون ومعلقا به اما اذا كان ظرفا لانصاف ومعلقا به فلا ونسبة الفرق الى الخلق
 غير الخليل وانما في السؤال بالفرق بين تامدك في الخارج الى الابد او العادة ثم لا يذهب عليك ان ما
 نسبة الى الخارج ونسبته في الامور الصفة العددية وفي نفس الامر يصح الانصاف بها في
 في نفس الامر ليس كلام الشارع ولا في كلامي عين ولا اثر بل قد خرجت من العواشي بان العدوم مطلقا
 لا يثبت ولا ينسب اليه شيء وتعلقا بالشيء وغير بل هو يتبين بفسه واما الكلام في وجود الصفة
 في خصوص ذلك الانصاف في الخارج او الذهن فكم بين القول بان الانصاف في الخارج يستغنى
 بوجود الموصوف في الخارج وبين القول بانه يستغنى بوجوده في نفس الامر ولا شك ان
 الامور العينية اذا كانت معدومة اه تخرج من العواشي في الامور العينية اما كانت معدومة لا يمكن
 انصاف العدوم والموجود بها انصافا يرتب عليه الآثار فانه كما يمكن انصاف الجسم الموجود بالبيان
 العدوم انصافا يرتب عليه مخرجه من البر كذا لا يمكن انصاف الجسم العدوم به ذلك الانصاف و
 اما الانصاف الذهني الفاضل كما في خيل الجسم الابيض فيجوز في الوجود والعدوم فانه كما يمكن خيل
 الجسم العدوم الابيض كذا لا يمكن خيل الجسم الموجود ابيض كما مع اتفاق البياض عنه في الواقع
 لم يكن موقفا من المصنف بالبياض في الواقع ولا يلحقه انصاف شيء بصفة فرض تلك الصفة فيه
 كيف ولو كفي ذلك في الانصاف كما زيد مثلا متصفا بالجوب الذاتي والاستماع الذاتي
 بل الجربة والشيئية وغيرها مما يمكن فرض انصافه به وهل هذا الاضطحة ظاهرة وليس
 معنى الانصاف الذهني ذلك بل معناه ما حتمناه في مرة على ان الجسم العدوم ليس جيبا كان
 الانسان العدوم ليس انسانا هو عرفت ولا يصح انصافه بشيء من الصفات حيث هو معدوم فالحق
 كما في مرة ان الانصاف انما كان يستغنى بوجود الطرفين في ظرف الانصاف فانه الانصاف بالصفات
 العددية غير محمول سواء كان الصفة ممكنة الوجود او لا ولا فرق في ذلك بين ان يكون الصفة

حق يلزم إمكانه لو لم يضر على هذا أيضا في العادة وانا أقول في سكو الشئين بحث اما في
الاول فلا فالانتم انما اذا اعتبر في نفسه لا يستلزم عدمه عدم الواجب لانه ان كان المراد بذلك ان القدر
اذا جدد النظر الى ذاته لم يعتبر غيره لم يجد فيه علاقة للزوم فذلك لا ينافي استلزام عدمه عدم
الواجب بحسب نفس الامر بل هو باق لان معنى الاستلزام هو مناسج الانسكاف في التحقق ولا نسك
ان العلول مستلج الانسكاف عن السلة الموجبة فامكان المزوم واستناع اللزوم بحسب نفس الامر لا يبدل
بما ذكره و اذا راد انه على هذا التقدير ليس منسكاف في نفس الامر فلا يخفى بطلان ذلك لانه معلول له العلول
منسكاف لعلته فلهذا واما في الثاني فلا فالتنم ان عدم العلول الاول ليس ممكنا بالذات من هذه الجهة
فان الاستناع بالغير لا يبنى الامكان بالذات والافزوم لا يتلجب من الامكان الذي في الاستناع
الذاتي وهو محال بوجه **قوله** والجواب ان انصاف الذات بالصفة في الخارج او في نفس الامر لا يمتنع
في الحق ليس قد تم في تحقيقة كلام ولا باس بان يبره ببياننا فتقول لو سرتاب عاقل في ان الانصاف ليس من
الامور الغيبية المرجحة في الخارج هي الجسم الابيض مثلا ثم اذا اخط بقرته المزوم وجد فيه جرحا قاتلا
بذاته بياضا فباسي بينهما وحصل فيه النسبة القياسية ولس في الخارج الجسم والبياض كغيرهما في الخارج
على وجه يصح لتعلق الحكم به عن حالهما هناك يكون الجسم متصفا بالبياض فطابق الحكم ومصادقه في
قولك الجسم ابيض هو ذات الجسم والبياض الحال فيه ذات البياض التام فبقره فانه لا مدخل له في مطابق
هذا الحكم وقد يكون مطابق الحكم ومصادقه خصوصية الموضوع من غير مدخله امر آخر وهو دفعه في
الخارج كقولك ذلك زيد انسان فان مطابق الحكم هناك ذات زيد فان التعلق ينسج منه انسان ويحمله
عليه وكذا في سائر الذاتيات وقد يكون ذاته مع امر باين له كما في قوله السماء فوق الارض فان المصادق
فيه ذاتها فقط بناء على عدم تحقق النسبة في الخارج وكذا في سائر الافاضات الاعتبارية واما حمل
الوحدات كما في زيد اعمى فان مطابق هذا الحكم هو وجود زيد في الخارج على وجه ليس موصوفا بغير
فليس بالخارج هنا شأن بهما زيد واعلم بان المصادق فيه زيد فقط الا ان التعلق يحتاج في هذا الحكم
الى ملاحظة امر لا يد عليه وهو البصر والقياس بينهما بعدد معا حبه بدنه فهو من حيث انه ليس في ع
الخارج الا ذات الموضوع فيشبه حمل الذاتيات ومن حيث انه يستدعي ملاحظة امر خارج عن الموضوع
والقياس بينهما يشبه حمل الاضافات فظهر ان مطابق الحكم لا يكون ذات الموضوع على وجه
مبدأ المحمول وقد يكون ذات الموضوع فقط وقد يكون ذات الموضوع مع مبدأ آخر مباين
له في تلك المراتب فيعبر عن الحكم بان يحدث في الذهن نسبة عدة التاليف الى الاشياء انما بانها نظا
لها من غير تعيين تلك الاشياء الخفية اليها ومن قال بان النسبة الذهنية مطابقة للنسبة الخارجية فكلوا في ل
بما ذكرنا او مرده و اذا تخففت ذلك لم يبق لك ريبه في ان انصاف الذات بعينه في الخارج هو استلزام وجود

تلك الصفة في طرف الانصاف و لو في انه يستلزم وجود الموصوف فيه نعم في زائده عن وجود الموصوف نظر
في اعتراض عليه من وجوه منها انه لا يتم ان النسبة بين جسم والبياض التام به يحصل العقل وتعلمه ان
من البين ان البياض والجسم موجودات متطابقت ذاتا ووجودا في الخارج فينبغي علقته وارتباطه به
بغير غيرهما تارة بالقيام وتارة بالحلول وتارة بالانصاف وان لم يكن عقل عاقل وذهن ذاهي ثم لما
اعتبر بان العقل يحكي عن حالهما في الخارج يكون الجسم متصفا بالبياض هناك فاذا كانت تلك الحالة
مصادقة كانت متصفا به في الخارج ولا يكتفي في صدق ذلك بوجود الجسم والبياض في الخارج بل بعلاقته بينهما فيه
والانصاف ان الزمخي متصف بالبياض في الخارج لوجوده في الجسم والبياض يحكي فيه وان لم يكن صادقا
كان كذلك باس العقل لا غيره به ومنها ان لا يتم انصاف عقل الانسان على زيد ومناط ذلك خصوصية
الموضوع بل مصادق ذلك ومناط اتحاد الموضوع مع المحلول ذاتا ووجودا في نفس الامر فان ذلك كان
عين الانسان في الخارج ومعزاه ذاتا ووجودا بصدق حمل عليه وانما يصح حمله على كل ماهو كذلك كقول
وخالد ولو فقد خصوصية زيد هناك وكذا مصادق الحمل في شئ السماء فوق الارض هو اتحاد السماء مع
مفهوم فوق الارض ذاتا ووجودا حتى التعلق الارض بحملها وكليهما لم يصدق السماء فوق الارض لذاتها
السماء فقط كما حبه ولا يصدق على التعلق بالذات كغيرها في الارض ومن البين انه ليس كذلك وكذا مصادق
الحمل ومناطه في شئ زيد اعمى اتحاد زيد مع مفهوم الاعمى ذاتا ووجودا وكذا الحال في شئ الجسم ابيض في
بالجمله مصادق الحمل ومناط اتحاد الموضوع مع المحمول في جميع القوم واليهم في شئ من الصور الممكنة ان
يكون الانصاف بدون الصفة في طرفه **قوله** البين ان الحلول والقيام وانما لهما اعتباران عقلية وتعلق
لهما في الخارج كيف ولو كان لها وجود فيه كان حلولها في محالها ايضا موجودا فيه وكذا حلول طولها
في محالها ايضا موجودا فيه وكذا حلول حلولها في محالها وهكذا الى بتسلسل وهو باطل وكذا في حقيقة
وان لم يكن عقل عاقل ولا ذهن ذاهي انما يدل على تحقيقة في نفس الامر وان كان في العقل وذلك
لانها موجودة في العقل وذلك لانها موجودة في العقل وذلك لانها موجودة في العقل كقولك لا فسر
العقل وفرضه بل لا تنزعها بهما عما من شأنها انشأها منه ولا يدل على وجودها في الخارج فان جميع
مراتب الحلول والقيام وغيرهما والاضافات كذلك مع استحالة وجودها في الخارج كما مر لا يقال
لا يلزم من كون الحلول موجودا ان يكون حلول ذلك الحلول موجودا حتى يلزم الاستناد
لا يلزم من وجود فرد من ماهية وجود جميع افرادها لا نقول كما ان البياض في الجسم
موجودات متطابرة في الخارج وذلك يستدعي عندنا ان يكون بينهما علاقة وارتباط
فيه كقولك الحلول على تقدير وجوده مع محله موجودا متطابرا ذاتا ووجودا
فيكون بينهما علاقة وارتباط فيه فلو صح ما ذكرتم لزم كون مراتب الحلول الى غير نهاية



موجود في الخارج و ليس شئ كنه يشبه ذلك على عرف الفرق بين الخارج و شئ امر وان
نفس الامر اعم من الخارج فكذا ونستعلم ان صدق الحكاية لا يستلزم وجود الانصاف
لا يستلزم في الخارج بل الانصاف في الخارج على ان يكون الخارج طرفا للانصاف لا
كما هو ظاهر اذ لا يستلزم في وجود الانصاف فانما يستلزم في وجوده في نفس الامر ثم نقول له قد
ذكرت سابقا ان انصاف الماهية بالوجود فكل السمة اشتراط فان كان الحكم بهذا الانصاف
صافا لزم وجود الماهية والوجود في الخارج بناء على ما قررت لان هذا الحكم صادق ولزم
يكن عقل حافل ولا ذهن ذاهن وان لم يكن صافا كان كذا باطن القول لا عبرة به على ما ذكرته
وظهر بما قرره ناه سقوط قوله لا يكتفي في صدق ذلك وجود الجسم والابيض في الخارج بل علة
بينهما فيه اذ قد تبين انه يكتفي بوجود الجسم والابيض الذي بينهما تلك العلاقة في نفس الامر
وان لم يكن العلاقة موجودة في الخارج فلا يلزم كون الشئ محققا بالابيض اذ ليس بينه
وبين الابيض تلك العلاقة في نفس الامر ومن اعجب ان عبارة الحاشية صريحة فيما لا مجال
لغير انهم فيه حيث قيل ان مطابق الحمل ومصادق في قولك الجسم ابيض هو ذات الجسم والابيض
الحال فيه دون الابيض التام بغيره وكذا سقوط منع كون ذات زيد مناط صدق الانسان عليه
مستد بان اتحاده مع المحول و ذلك يصح حمل على كل ما هو كذلك كقولنا و خالدا فان
يكون ذات زيد مناط صدق الانسان عليه لا ينافي كون ذات عمرى و خالدا ايضا
صدق الانسان عليهما فان ذكرنا وجعل مناط صدق الانسان عليه ذاته انما وقع بطريق
التمثيل ولا شك ان ذات زيد مناط صدق الانسان عليه لان ذات عمرى ومناط صدق الانسان
عليه ايضا وكما انه جعل مصداق الحمل فيه هو اتحاد زيد مع الانسان ولا يتبدل فيه صدق
حملة على عمرى و خالدا مع فقد الاتحاد بزيد كذلك مصداق الحمل هو ذات زيد ولا يتبدل
فيه كون ذات عمرى و خالدا كذلك فان ذات كل منهم مناط صدق المحمول على خصوصية
ذاته كما ان فيما ذكره اتحاد كل واحد منهم مع الانسان مناط صدق على خصوصية
ذاته وكذا سقوط ما ذكر في قولنا السماء فوق الارض اذا المتصور انه ليس في الخارج
الا ذات السماء والارض دون الفوقية ولا يلزم منه ان يكتفي على تقدير التبدل
مصداق ذلك الحكم و عبارة الحاشية ان مصداق الحكم فيه ذاتهما اي ذات السماء و
الارض وهو قد صحفه بذاته و لذلك قال لا ذات السماء فقط كما حسيه وكذا سقوط
ما ذكره في زيد اعنى والجسم ابيض فان اتحاد زيد مع الارض والجسم مع الابيض ذاتا
ووجودا ان ارد به ان حقيقة زيد و مفهوم الارض واحد وحقيقة الجسم و مفهوم

الابيض

الابيض واحد فهو غير متعول كيف والاعنى والابيض عرضيات خارجات عن ذات
العرضية والاتحاد الحقيقي بين الشئ وعادة محال وان ارد به ان بينهما علاقة
اتحاد ما مثل اتحاد العارض مع الموضوع فكل ما في تحقيق نشأ هذا الاتحاد و شئ
ذلك لا يقال له الاتحاد ذاتا و وجودا فان ذات الشئ مغايرة لعارضه وجعله الخارج
مناخا عن جعل المعارض و متوقف عليه فان العقل يحكم بان الثوب مثلا وجد
مضاد ابيض فان وجد الابيض مناخا عن وجود الثوب ذاتا و بجماتا اخر
عنه بالزمان وبالحكمة ليس مصداق الحمل في جميع الحمل في جميع الصور هو الاتحاد
ذاتا و وجودا كما توهمه ومصادقه اتحاد المطلق الذي نشأ فيه ما فعلناه فاذا ذكرناه
بالحقيقة تحقيق لنشأ الاتحاد الذي هو ذات هو جاز في جميع صور الاتحاد
كما تحا ومعرضي عارض واحد وعارض معروض واحد الى غير ذلك وليس مناه
في جميع الصور هو الاتحاد ذاتا و وجودا كما حسيه الامري الى قول المص بعد ذكر قسم
الوحدة والنهوض على هذا النحو **قوله** لا نه صريح في منع الملازمة قيل قبل بعض الفضلاء
معنى كلام المص على زعم هذا التأويل ان القدم اعنى عدم الفرق ليس يحق كما زعم
المستدل بل الواقع هو الفرق بين الامكان المقتضى وهذا الفرق ليس بمستلزم لشئ
الامكان فلا يلزم المطافئ وفيه بحث اذ المتبادر من هذا الكتاب منع الملازمة كما ذكره
السارح وما ذكره لا بدفع ايراد الشرح كما لا يخفى **قوله** قد قلنا الكلام في هذا المقام
في الحق شئ وذكرنا ان الظاهر على هذا التوجيه ان يقال وفيه بين الامكان الشئ
ونفي الامكان **قوله** انما يصح ان الممكن بالذات قبل يمكن ان يقال وجه دلالة قبول
المص ومعرضي ما بغير منهما يمكن على الحصر انه قضية مشبهة مستعملة في العلم فهي
كلية حذف سورها تخفيفا ومن ثمه قيل مرادها العلوم كليات والكلمية تدل على الا
فقال انما يصح ذلك لو لم يكن مساو للعلوم فضايا جزئية وقد صرح الشيخ
في الشفاء بخلافه نعم ذكرنا انها وليكون قضايا مشخصة **قوله** والاولى قوامه الطلقات
قيل قوامه العلتين غير مسلم وانما يلزم ذلك لقولنا الواجب علة لوجوده وليس فليس
قلت عليه انت خير بان ما ذكره في قوله انما هو اذا المحذور الذي يلزم من التواتر
وهو الاستغناء عن الشئ مع الاحتياج اليه وهذا المحذور بعينه لازم هنا ولا بعد
في المساعدة في مثل ذلك بل نقول هذا المنع غير مضر لانه على تقدير كون غير الذات
لشئ والمحدوم اظهر من قبله بحث اذ لزوم الانشاء عن الشئ والاحتياج اليه محقق فان من

الجانب ان يكون بحيث اذا اخذت له حجة امر ويكون فيه مدخل في ثبوت هذا الامر له بان
 فانه في حد ذاته جسم ولحموان مدخل في ثبوت الجسم له كما خلق في موضعه فلما لا يكونان يكون ما نحن
 فيه من هذا القبيل لا بد لتبين دليل على ان ما ذكره ان سلم يكون دليلا آخر في ذلك لا بد من المنع على الاول
 المذكور في الشرح **قول** لا يخفى سقوط هذا البحث ما اول فلا يكون وجوب الامر الشئ بالنظر الى ذات ذلك
 الشئ بنا في الاحتياج الى الفهم بل بهت كما ان وجوب الامر له بالنظر الى سلة المسئلة بنا في الاحتياج
 الى غيرها فاكمل ولو صح ما ذكره لتوجه مثله على تعدد السلة المستقلة بطريق الاولى واما ثانيا فكون
 وجوب الجسم لا ينافى بالنظر الى ذاته انما هو بمعنى ان ليس الخارجه عن ذاته مدخل فيه لا بمعنى انه
 ليس فيه اصل مدخل فكيف يكون كذلك مع ثبوت الاحتياج الى الجوانب الذي هو غير محسب عترة
 وما نحن فيه هو الوجوب الذي لا يمكن ان يكون لغير اصل مدخل له فان مدخلية الفهم مصلتها بنا في
 الوجوب بالذات ثم لا يخفى انه ليس دليل آخر بالحقيقة فان خلاصة الدليل هو لزوم اجتماع
 حجاج الى الشئ مع الاستشاعة عند ذلك حاصل على قدر المنع بل في نفسه على هذا التفسير لظاهر
قول لا يبين ما ذكره في الواجب قبل تقديم هاتك انه لو عرض للمتنوع الوجوب الغير يلزم كونه موجودا
 ومعدوما معا ولو عرض له الاستشاعة بالغير يلزم تواجد العليين اعني الذات والعين على معلول واحد
 شحوص هو عدم ذلك المتنوع ولا يذهب عليك ان التوارد انما يلزم لو كان المتنوع على لا متشاعره هو
 مح والسند على ما ذكره في صدر البحث قلت عليه قد سبق الجواب عنه ثم اعترضنا ان الذي اشار اليه في صدر
 في صدر البحث هو ان المتنوع لا ذات له فليس المتنوع معلولا بذاته ونحن بعد الجواب عنه شبهه على ما في السند
 بغير اعتقاده لا شك ان الامتناع وصف المتنوع فاما ان يكون معلولا بذاته او عين ذاته والاول واجب
 التوارد والآخر يلزم ان يكون له ذات ولا ذات له والحل ان المراد بالقضاء الذات عدم كونه معدوما
 بالقضاء الغير كما اشار اليه في قضاء الذات الوجود وذلك لا يقتضي ان يكون المتنوع ذات بل يقتضي بانما
 الذات واعرض عليه لما اول فلا في الامتناع اذا كان وصفا لمتنوع بل لا يمكن تصور ان يكون عينه
 اما ثانيا فلعدم اخصار وصف الشئ في الصميم المذكورين وهو ظاهر اما ثانيا فلا في الامتناع انما يجاه الى
 على لو كان المراد قعا في نفس الامر واما اذا كان غلبا انشرا عننا فلا يجاه اليه فان مبدأ الاشتقاق قد
 يكون المراد قعا في نفس الامر كاسود للاسود والحركة للحركة وقد يكون المراد غلبا انشرا عننا في واقع في نفس الامر
 كالوجود للوجود والكان للكان والامتناع لمتنوع واشار في الجواب السابق الى ما قلنا عندنا انما ذكره
 في قوله الناحية وقد مر ان هذا الجواب لا يكون **قول** اما الاول فجوابة ان الوجوب والوجود وصف واجب
 لا شك مع انهم يحلونهما عين ذاته وعين فرضنا انه لا يفهم ان يكون عين ذاته فلا يخل في ذكره
 ابطاله كونه لا سيما وجار على السنة القوم في الواجب وصفه وانما فالمراد من عين الذات اعم من الذات والذات على

منع لا نفس لظهور لزوم المحذور المذكور على تقدير المنع واما الثالث فمسايطر فلا انفسا
 بالاح با وسواء اعتبارية كالوجود وغيره لا بد من علة بدلية ثم لما لم يكن كذلك اوسر موجودا
 في الخارج لم يجز ان علة بوجده فاقية ولذا علمت ان الجواب السابق سالم عما اوردته عليه **قول** وفيه
 بحث لانه لا يلزم مع قطع النظر عن الغير ارتفاع اسكان الممكن بالغير قلت عليه في الجواب في ظاهره
 مرده انه على تقدير انتفاء الغير يرتفع الاسكان وفي مثل هذه المسألة ليس غير في محرم قبل عليه
 فيه بحث لاحتمال ان يكون انتفاء ذلك الغير محال مستلزم محال آخر وهو ارتفاع الاسكان عس
 الممكن **قول** لا يلزم من وجوده ان يكون ما بالذات بانتفاء الغير ولا يندفع ذلك بجواز كون انتفاء ذلك
 الغير محال مستلزم محال آخر وهو ظاهر ثم قيل كيف ات تقول كما ان الواجب بالذات ما اذا اعتبرت
 من غير التعلق بشئ آخر كان نسبة الوجود بالوجود والواجب بالغير ما اذا اعتبرت مقبلا الى غير مكان
 كذلك فاذا قطع النظر عن الغير ونسب الوجود الى وحدة ارتفع الوجوب وكانت النسبة بالمكان كذلك
 بالذات ما اذا اعتبرت بذاته من غير النظر الى شئ آخر كان نسبة الوجود اليه بالمكان والممكن بالغير ما
 اذا اعتبرت مقبلا الى غير مكان كذلك فاذا قطع النظر عن ذلك الغير عند نسبة الوجود اليه اي نسب الوجود اليه مقبلا
 الى غيره وارتفع الاسكان اذا التفت مقبلا الى الشئ حيث مع ترك الاستشاعة كمن الاسكان ثابت للممكن اذا اعتبر
 بذاته واللا يلزم الانقلاب وعلى هذا سبط النظر كما لا يخفى وقلت عليه من البيان انه لا يلزم من قطع النظر عن
 الغير ارتفاع ما بالنسبة الى الواقع مثلا لا يلزم من قطع النظر عن ابن زيد ارتفاع ابنه عن زيد في الواقع
 قوله اذا التفت بالنسبة الى الغير في نفس الامر لا يثبت بترك القابلية قلت ممنوع كما ترى في المثال نعم انما يثبت
 ارتفاعه على فرض انتفاء الغير لا سيما د قطع النظر عن ليقال اذا قطع عن الغير لا يكون ممكنا بحسب هذا
 النظر فيحقق الوجوب والامتناع لا نقول اذا قطع النظر عن الغير لا يكون واجبا ولا ممكنا ولا منتفيا
 بحسب هذا النظر كما ان الماهية لا يكون من حيث هي واحدا ولا كثيرا ولا موجودا ولا معدوما مع ان
 ما ذكره المحقق انما يتمنى صورته اذا اريد بالمكان بالغير او مكان بالنسبة الى الغير ما اذا اريد به ان
 يقتضي الغير نسبة الماهية الى الوجود والعدم فلا مجال للتوهم وهو ظاهر واعتبر في عليه بنا
 ما ذكره المحقق لا يتوقف على ارتفاع الاسكان في الواقع حتى يرد عليه انه لا يقع فيه بقطع النظر عن علة
 بل يكفي فيه انه غير عارض لمفهوم عند اخذه بذاته لا اخذ اخر معه وذلك لان تعميم المفهوم
 الى الاقسام الثلاثة بحسب حاله عند نسبة الوجود اليه في هذه المرتبة لا عند نسبة الوجود اليه في نفس
 الامر اذ نسبة الوجود اليه في نفس الامر اما الوجوب او الامتناع ليسا لانا وعلى امتناع خلقه عن
 الوجود والعدم فيه فان كان موجودا كان نسبة الوجود اليه في نفس الامر بالوجوب وان
 كان معدوما كان نسبة اليه بالامتناع كما حقق في موضعه ولما نسب الوجود اليه في هذه المرتبة

وهو في غاية عن جميع ما في الغير له بنا على ما تقدم من ان الماهية من حيث هي ليست الا هي فيكون
عباريا عن الممكن على تقدير ان يكون بالغير كما انه عارض الوجود بالغير والاستماع بالغيرها
فهذا في عند نسبة الوجود اليه في هذه المرتبة اما واجب بالذات او ممكن بالذات ويلزم الا
تقلب **الاول** ان لا يخلو في هذه المرتبة من الامكان لا يخلو كونه واجبا بالذات او ممكنا كما
اعترض به سواء كان السلف مستقده الى الذات او الى الغير وليكن سلمنا انه في هذا التطر يكون
واجبا او ممكنا فلو لم انه يلزم الانقلاب المشتمل لان ذلك انما هو ان يغير الممكن واجبا او ممكنا
بحسب الواقع لا بحسب النظر ومعلوم انه لا يغير الممكن بذلك النظر واجبا او ممكنا بحسب الواقع ولو
كان حكم المرتبة حكم نفس الامر حتى يكون ما هو محال في نفس الامر محالا بحسب النظر كان خلوها ما به
في حد ذاتها عن الوجود والعدم مستحيل لا يستلزم كونها لا وجودا ولا مفردا عند تجر يد النظر الى
ذاته وذلك ظاهر لا ستر **يقول** والافعال علة على معلول واحد شخصي قلت عليه في الخواشي
ثم لا يجوز ان يكون استعمل الذاتي في علمية المتوالي بل اصل علمية مشروطا بانقضاء الغير فاذا
وجد ذلك الغير لم يكن علة مستقلة بل لم يكن علة اصلا فلو يلزم فاعلم ان علميتين مستعملتين كما في
اعدام اجزاء المركب فان كل منهما علة مستقلة عند الانفصال واذا اجتمع عدة منها لم يبق استعمل الا
حاد فان قيل فيكون ممكنا ذاتيا لانه امكانه مستقده تارة الى ذاته بشروط انشاء العيني واخرى
الى الغير وحده فلا يزال للغير في امكانه واذا لم يكن ممكنا ذاتيا كان اما واجبا بالذات او ممكنا بالذات
وقد تبين بطلانها وانما الكلام في الممكن الذاتي لا يمان انتفاء الغير شرط لكونه الذات علة
للامكان لا نقدر الامكان فانه متحقق سواء وجد الغير او انتفى فنتبته الى وجوده وعدمه على
السواء فلا يتوقف على شيء منها لانا نقول اذا لم يكن للغير وجود او عدم مدخل في علمية
مكان كان الذات مطلقا علة تامة فلا يكون علمية التامة مشروطا بعدمه وهو ظاهر وايضا
فلا يكون ممكنا بالغير اذا لم يدخل للغير في لسكاته ومن ههنا يلزم ان ما قيل في الاعداد ليس
بذلك بل الخفاء ان علة عدم المعلول عدم احد علة وهو امر واحد لا تعدد فيه بحسب نسبة
وان تعدد افلا ده لكنها ليست بخصوصها بل العلة هي التماس المشترك كما قلت ان اريد بالمكن الذاتي
ما ليس ضروري الوجود لذاته ولا ضروري العدم لذاته فهو اهم من ان يكون انتفاء الضرورة
الذاتية حلا لذاته او لغيره فعلى تقدير ان يكون معلولا لغيره لا يلزم الانقلاب لانه ليس
داخليا في الواجب لذاته والممتنع لذاته وانما يلزم لو ثبت ان الشيء لا بد ان يكون احد طرفي
النسبة ضروريا له بحسب ذاته او يكون ذاته علة لسلب الضرورة الذاتية وهو ممتنع بل
ان يكون انتفاء الضرورة الذاتية معلولا لغيره وان اريد بالممكن الذاتي ما يكون

علة لسلب الضرورة الذاتية من الطرفين اختل حصل المواد في الثلث اذ يبين هكذا الشيء اما ان يكون
وجوده ضروريا له بحسب ذاته او عدمه ضروريا له كذلك او يكون ذاته علة لسلب الضرورة
الذاتية ولا يسكن في تجويز العقل ان يكون سلب الضرورة من معلولا لغيره ومن هنا يعلم انه يمكن
ان يمنع ابتداء لزوم تقارن العلميتين اذ لم ثبت بعد كون الذات علة ويمكن اثباته بانه لو كانت
الامكان معلولا لغيره لكان هو بحسب ذاته جائزا ان يكون ممكنا وان يكون واجبا لذاته او ممكنا
لذاته وهو محال لان امكان كون الشيء واجبا لذاته او ممكنا لذاته مشتمل على الناقص لان سلب
تأثير الغير فيه امر خارجا له ولا معنى كون الشيء سببا لغيره واجبا لذاته او ممكنا لذاته وايضا يكون
على تقدير عدم التأثير فيه واجبا لذاته او ممكنا لذاته وكل منهما محال وان اعترض عليه اما اولا
فلو ان السؤال ساقط بنا وعلى ان انتم في هذه الاقسام الثلاثة هو المفهوم اما اخذ بذاته من
حين اخذنا اخره فهو في هذه المرتبة اذا نسب الوجود اليه فاما ان يجب لنا ومنع اولا هذا واولا
ذلك فلهذه الاحوال الثلث حاصل بمفهوم في هذه المرتبة ولا يخفى في ان الحال التي يكون له في هذه
المرتبة لا يكون لغيره مدخل فيه فان كان للغير مدخل في امكان شيء منها في مرتبة اخرى فهو في هذه
المرتبة ان كان واجبا او ممكنا يلزم الانقلاب او ممكنا يلزم تحصيل الحاصل وان يكون له امكانان و
هو غير معقول كما قسره الشارح واما ثانيا فلو كان حاصبا حق من ان العلة التامة لعدم المركب هو
عدم احد اجزائه بالكل قطعا لان عدم الاجزاء امر عام مشترك يتحقق بتحقق كل جزء من افراده ويتبع
بارتفاع كل منها فان كان علة تامة لعدم المركب لزم ان يكون عدم المركب بتكرره متحققا وارتفاعا لكونه
تكرره التامة واذا عدم جزء من المركب تحقق عدم الآخر اذ في صحة بتحقق معلوله وهو عدم المركب
ثم اذ عدم جزء آخر منه تحقق عدم الاجزاء في صحة ايضا فلو كان علة تامة لعدم المركب يلزم ان يتحقق
عدم المركب مرة اخرى هف واذا ارتفع عدم احد الاجزاء بوجود واحد من افراده لزم ارتفاع عدم
المركب وذلك بوجود المركب واذا ارتفع عدم احدهما بوجود واحد آخر من افراده لزم ارتفاع
عدم المركب مرة اخرى وذلك بوجوده مرة ثالثة هف واما ثانيا فلان الملازمة المدلول عليها
بقوله لو كان الامكان معلولا لغيره لكان هو بحسب ذاته جائزا ان يكون ممكنا وان يكون واجبا لذاته
او ممكنا لذاته محال ولا يجوز ان يمتنع كونه واجبا ذاتيا او ممكنا ج لا بد من ذلك من دليل فاقول
اقول هذا الكلام ساقط لوجود الاول ان ما ذكره لو لم كان دليلا آخر ولا يندفع به المنع عن
المقدمة المذكورة في الدليل السابق كما لا يخفى لانه ان العلة التامة لعدم المركب اذ كان عدم جزء
من اجزائه فذلك امر واحد لا تعدد فيه بل هو محفوظ في انتفاء كل جزء والتقدم في اعدام خصوصيات
وهي ليست عللا اصلها بل العلة هو الله المشترك من غير مدخل لخصوصية فيه فاذا عدم جزء من المركب

تحقق العلة التامة لعدم المركب ثم اذا اعدم جزء آخر لم يتبدل العلة التامة بذلك اذ العلة هي العلم المحقق
في الصورتين فلا يلزم كعدم المركب اصل اذ التقدير انما وقع فيما لا يدخل له في العلية وهذا كما ان علة
الهيولى هو المجموع الذي يشمل على صورته ما فاذا تحقق صورة معينة كالصورة الماهية مثلا تحقق ذلك
المجموع فيتحقق الهيولى ثم اذا زال تلك الصورة وحدثت صورة اخرى كالعلة التي لا يلزم من زوال
الصورة الاولى انشاء الهيولى ولا من حدوث الصورة الثانية تحقق الهيولى مرة اخرى لان علمتها هو
الطبيعة المحفوظة في الصورتين وهي باقية من غير تبدل وبقيت انما التبدل والتغير فيما هو خارج عن العلة
فكانه هل علمنا ذلك من انه امر واحد لا تعدد فيه بحسب نفسه وان تعدد اقله ككثرة سبب علل جوهري
بل العلة هي العلة المشتركة فانه لو لاحظ ذلك حق الملاحظة لم يضر من هذه الشبهة الثالث انما لو سلمنا
ان العلة التامة تكبر في هذه الصورة فلو سلمنا ما ذكره من كثره عدم المركب تكبره تحققا واسمنا عا
وذلك لاننا في العلة في انصاف الماهية بوصف متوقف على اسكان ذلك الانصاف وهذا الاسكان مبني
من جانب المخلو كما هو المشهور وليس جزءا من العلة التامة ولا نسلك ان انصاف المعلوم بالعدم مرة
اخرى غير علمنا وكذا انصاف الوجود بعد العدم فلا يلزم التكرار الذي ادعاه اصل الرابع ان منع
اللازمة المذكورة سابقا جدا فترى ان اذ كان ذلك الاسكان معلولا للتغير فعلى تقدير انشاء ذلك التغير يكون
ممكنا واذا لم يكن ممكنا كان اما واجبا او مستعاضا فترى ان سلب الامكان هو سلب سلب ضرورة الوجود
والعدم اما بتحقيق ضرورة الوجود او بتحقيق ضرورة العدم وعلى الاول يكون واجبا وعلى الثاني مستعاضا فترى
الامكان معلولا للتغير بل يلزم ان يكون سلب كونه ممكنا جازما بالنظر الى ذاته وجوانه سلبه بالنظر الى ذاته
سلبا جوا يكون واجبا او مستعاضا اذ جواز سلبا ضرورة سلبا جوا ضرورة الوجود وهو اما ضرورة الوجود
وهو الوجود او ضرورة العدم وهو الاستناع وذلك ظاهر بحيث لا يحتاج الى دليل ثم ذكرنا في
اخو شي ان الاشياء انما هي بعد ما تحقق ان الشيء قد يكون واجبا بنفسه او مستعاضا بنفسه مع انه ليس
كذلك بحسب الذات بين ان مثل ذلك لا يجوز في الامكان بان يكون شرط كونه على حال من الاحوال
ممكنا او بدونه مستعاضا او واجبا على قياس كونه اشئ بشرط تعلقه وجود العلة او انشاءها واجبا او مستعاضا
وبدونها ممكنا ولا خلفا في انشاء الامكان الغير على هذا الوجه فان ما يضر من كونه شرط ما ممكنا
لا بد ان يكون ممكنا في ذاته اذ لو لم يكن ممكنا في ذاته لم يكن بحسب حال من احواله ممكنا والاشياء الانشائية فان
قلت اذ اعتبر الواجب من حيث الاضافة الى الممكن كونه مبدءا لشيء مستلوكا في هذا الاعتبار ممكنا مع انه واجب
فبانه فقد تحقق الامكان بالغير في الواجب بالذات على سؤال تحقق الوجود بالغير والاستناع بالغير
في الممكن بالذات قلت ما يجب للواجب بالذات هو وجود ذاته ومع هذا الاعتبار وجود ذاته باق
على وجوده بالذات فان الواجب من هذا ما يحسنه يجب وجود ذاته لذاته نعم لا يجب وجود ذاته

المفيدة وهو غير واجب لذاته لم يضر ممكنا بالغير بخلاف الممكن اذ اصاب واجبا او مستعاضا وهو ممكن بالغير
الى ذاته فقد صار نفس ما هو ممكن بذاته واجبا ومستعاضا بغير قيل فيه بحث اذ قول المص لا يمكن بالغير
يدل على انشاء الممكن بالغير مطلقا وهو حق كما نبهناه لا على انشاء ممكن بالغير يكون ذلك الممكن بل هو هذا
الغير واجبا او مستعاضا كما حل هذا القائل الكلام عليه قوله من البيان انه اذا كانت الامكان معلولا للغير لا
يكون ذلك الشيء بل هو ذلك الغير ممكنا فيكون اما واجبا او مستعاضا لاننا القسم الرابع فليس فيما ذكرناه
تخصيص للمدعى بالحقيقة لان الاحتمال المتبادل لما ذكرته انما هو كونه ممكنا بذاته وبواسطة الغير ايضا
وهو ظاهر البطلان فلا انشائات اليه مع انه معلوم بالتأنيست الى الوجوب والاستناع واما ما ذكرناه فهو
يعرف بالذاتية قوله والحقيقة ان اريد بالامكان بالغير انما هو قبل العلم ان الشارح ما فسر الوجوب بالذات
بافتقار الذات وجودا ففسر الوجوب بالغير بافتقارها الى الوجوب وفسر الامكان بالغير قياسا على عدم
افتقارها الى الوجود ولا العدم وبني على هذا يجوز ان الممكن بالغير معضاضا على قول المص لا يمكن بالغير
كما سمعت غير مرة اذ الوجوب بالذات كونه اشئ بحيث اذا اخذ بذاته من غير انشاء الى غير يجب له الوجود
والوجوب بالغير كونه بحيث اذا اخذ مع غيره يجب له كذلك وسيشتر المصالح هذا المعنى بقوله وعند اعتبار
الى الوجود والعدم بالنظر اليها يعني الماهية وعلمنا ثبت اما بالغير فبالامكان بالغير فبالامكان بالغير
الشيء بحيث اذا اخذ مع غيره لا يجب له الوجود ولا العدم ولا ينبغي ان لا بد ان يكون للغير دخل ما في الماء خذ
مع والامكان بالغير اجنيا وذلك الامر حاصل ما اخذ الغير او لم يأخذ اذا تم هذا فنقول لا يجوز ان يكون
شيء من المفروضات ممكنا بالغير اما الواجب بالذات فلو انه اخذ الواجب بالذات مع غيره ولم يجب له الوجود كان
ذلك الغير تاما منه فيكون عدمه وهو استناع المانع علة له في الجملة واذا اخذ مع عدم الغير ولم يجب له الوجود
كان وجود الغير علة لوجوده بوجه ما ههنا واما المحتج بالذات فليست ذلك كراه في الواجب واما الممكن بالذات
فلا نه لو كان ممكنا بالغير كان للغير دخل ما في امكانه فلو يكون في ذاته بل اخذ غير مع ممكنا فترى في هذه
المسئلة عند نسبة الوجود اليه اما واجب بالذات او مستعاضا بالذات فلو يصح ممكنا بالغير لما عرفت اننا اول فيه
الاول ان قياس الامكان بالغير على الوجوب بالغير بالنسبة الذي نسبة الى الشارح يقتضي ان يكون
الامكان بالغير انقضاء الغير الامكان لا عدم انقضاء الوجود والعدم كما ذكره بان الواجب بالغير والمحتج
بالغير ما هو سلب الغير واجب وممتنع فاما الممكن بالغير على هذا التباس ما هو سبب الغير ممكن وذلك ظاهر
الراجح ان الامكان بالغير على النسبة الذي ذكره آخر لا يقتضي ان يكون ذلك الغير مدخلا في وجوده او عدمه
لانه على هذا التفسير يصدق بدون تلك المدخلية الا يرى ان كل ممكن اذا اخذ مع ما ليس علة لوجوده
ولا لعدمه يصدق عليه انه لا يجب له الوجود ولا العدم الثالث انه لا حاجة في قبي الممكن بالغير بهذا المعنى الى
المقدّمات التي ذكرها بل يكفي ان يقال في الواجب بالذات والمحتج بالذات ان امكانها بالغير يستلزم زوال

ما بالذات في الكون انه يتلزم اما اجتماع المتعلقين على حلول واحد وان يكون له اسكان
قوله وعند اعتبارهما الخ قلت في الحاشية في بحث لانه قد صرح ههنا بان الوجود بشرط الوجوب
وجوب بالغير ولا يشك ان يشمل الواجب بالذات ايضا اذا اخذ مع الوجود وقد صرح بذلك فيما بعد بقوله
لا يخلو عنه ففنيه فعليه فيلزم ان يكون الواجب بالذات واجبا بالغير وهو ينافي قوله ومصرح ضل له
بالغير وهو ينافي قوله شهما يمكن فلا بد من تخصيص ما بالغير بالسابق اما مطلقا اذ بحيث حكم بالغير
الاسكان والاعتراف كيف لا والواقع لو لم يكن بالغير فظاهر انه ليس بالذات لزم الوساطة بين الذاتي وال
الغري قبل في بحثه حيث ان ما ذكره المص هذا اشارة الى الوجوب بشرط المحمول كما حسب بل اشارة الى
كيفية عرو من الوجوب بالغير والى ان سر من هذه الاسكان ما اذا تبين انها مختلفة وتكون ذلك نقطة
لنقول ولو سافاه بين الاسكان الذاتي والغري فان الوجوب بالغير يعين عند نسبة الوجود الى المفهوم
الماخوذ بذاته من غير اخذ امر اخر فيكون سر من هذه عند عدم اخذ العلة مع المفهوم لغرض من الاسكان هو
نفس ذات الشيء من غير اخذ علة معه ومصرح من الوجود بالغير هو ذات الشيء الماخوذ مع علته
اقول افكار كون ما ذكره المص اشارة الى الوجوب بشرط المحمول كما يصرح فان هذا العبارة مرعبة في
انه عند اعتبارهما يما يثبت الوجوب بالغير فربما اذا افترض ههنا ما يكون نقطة لتقي المناقاة تكن العبارة
مرعبة فيما ذكرناه وقد صرح بذلك من اخر بقوله لا يخلو عنه خفية فعليه فكيف يتجوز هذا الاشارة **قوله** يعني
ان الاسكان انما يبرهن الخ قبل لا يخفى على المص على ان هذا التفسير لا يبرهن ما ذكره المص ههنا اذ ليس
فيه اشارة الى الضمير بشرط المحمول والى ان تمام الوجوب السابق واللاحق وسيشعر المص اليها بعد
ذلك **قوله** لا يخفى على المص ان ما ذكره الشارح تفصيل ما اجله المص وهكذا شأن الشرح با
النسبة الى المتن فكل التفصيل ههنا على الشارح قصور **قوله** هذا مخالف لا نفهم من ان وجه الشيء
الخ قبل هذا هو الحق لا تفرها عند التأخير من ان وجهه ذات الشيء لاخر في الخارج لا يتفنى وجوده وانما
فيلان وجود الشيء لاخر نسبة بينهما فكيف يكون في الخارج ولا يكون احد طرفيهما فبغير وقد قلنا
في الحاشية السابقة من كتاب التفصيل ان ما يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا في الشيء
وقد نص الشيخ في آتبات الشفاء بذلك وقد بلغ الى من سمع من العلامة الشربل قدس سره ان نسبة
في الخارج بعض احد طرفيهما فبغير وان كانت متباعدة غاية الاستبعاد ولكنها تفصل بالثابت حيث يعلم
قطعا ان مثل قول كل زيدا عمي في الخارج صادق ومعنى بالاعمى ما ثبت له العمى ولا يتك ان العمى معدوم
في الخارج والحوادث ما فصلناه من ان ليس معنى الا عمى ما ثبت لها العمى كما حسب ارباب اللغة
بل معناه امر ليس فيه هذا التفصيل ويعبر عنه بالالفادسية بكون **قوله** مدارس شبهة عدم الفرق
بين نسبة الخارجية او نسبة الموجود في الخارج فان وجود النسبة في الخارج مستلزم له وجود طرفيهما

دون النسبة التي الخارج طرف نفسها ولا وجود لها في الخارج بل انما يتلزم وجود المبتدئ له فيه
بناء على معنى كون الخارج طرف لنفس النسبة ان تلك النسبة شريعة من الموضوع بحسب وجود
الخارج فمصدق الحكم بها الموضوع باعتبار هذا الوجود فلا محالة تنفني وجود المبتدئ له
وقد اشار الى ذلك الاستاذ قدس سره في مواضع من تصانيفه وفصلناه في جواب سئال
فلما شاف ما ذكر في التفصيل والشفاء هو ان المدوم المطلق الذي لا وجود له في نفسه اطلاقا
يستحيل ان يكون ثابتا لغيره وذلك بين ولا يلزم منه ان يكون الثابت لغيره في الخارج ثابتا في نفسه
في الخارج وما قلنا من نقل عن بعض فلا مدة الاستاذ لا نقول بل عليه فانه لم يسمع تنبيه وافي قد تحببه
كثيرا وغيره من جهات من ثمة مدة قد من سره وكما نقول يتلوه من خلاف ذلك وكيف يصح هذا النقل
عنه قدس سره مع انه تكبر في كتيبه الغري بين ما يكون الخارج طرفا لنفسه وما يكون طرفا لوجوده
وان الشاف في موجود في الخارج ولا يلزم ان يكون الاول كذلك وانما اضطررنا في ذلك مع ما ذكرناه منقول
ولم ير ان هذا النقل مما يشهد بوضعه وكما ذكره اسلوبه على ما لا يخفى ثم نقل المتخصص عن بعض الافاضل
انه قال هذا مخالف لما اشهر في السنة القوم من ان ثبوت شيء في الخارج لا يتفنى ثبوت المبتدئ
في الخارج وثبوت ثبوت الثابت بل يكون ذلك مع اشباع الثابت ولا شك ان الثبوت هو الوجود
فاذا لم يلزم وجود الثابت في ثبوت لغيره بل جاز مع امتناعه لم يلزم من اسكان وجود الصفة لغيره اسكان
وجوده في نفسها لانا نقول ليس المراد بما ذكره المص الوجود الحقيقي بل مجرد الاتصاف وكل ما في الموجودات الحقيقي
وكل موجود لغيره وجودا حقيقيا منحصر في الصور والاعراض كما يدل عليه كلامه وكلامه موجودان
في حد ذاته بلو ارباب واعتراض عليه بانهم قد ادعوا ان المعنى المتع وجود في الخارج مثلا ثابت بشرط
فيه كما ثبت الحركة في الخارج ولم يبرهنا بانثبات المعنى المبدئي المسمى بالوجود وليس الكلام الا
في هذا المعنى ولم ينسب هذا المعنى الى الحقيقي وغير الحقيقي فان المراد بالوجود انما هو الحقيقي الربط بين
الشيئين هذا المعنى فهو يوافق الطرفين كما بيناه وان اراد به معنى اخر فلا بد من بيان له لبيان الحال **قوله**
الظاهر ان التأويل اراد بالوجود الفعلي الحقيقي ما عداه كما هو حال الصفات الاعتبارية المسترفة فان
ثبوتها لموصوفاتها يرجع الى جهة تشرعها سر كما اشار اليه سابقا ولا يخفى ان دعوى ثبوت
المعنى بالحق لا يخبر لا بالحق الاول وقد علمت ان الثبوت بهذا النحو لا يستلزم ثبوت الثابت في
في طرف الاتصاف هذا ويمكن ان يكون مراد المص بالمراد من اعم من الحقيقي والاعمى من
بالحق الاول فان كل الهمم يتلزم وجود العارض في نفسه بحسب نقل الامم كما اشار الى انه مراد الشيخ فيما
نقل عنه سابقا ولا يلزم منه وجوده في طرف الاتصاف كما فصلناه مرارا **قوله** ما يكون ممكن الوجود شيء اخر
الخ قبل عليه لو كان الحلول على نحوين احدهما حلول الاطرص والصور والآخر لا تمام هذا الجواب

كمن ذلك غير ظاهر بل الظاهر انه لو كان الامراض والعصور حلول كان حلولها **الاول** حلول
 العصور والامراض انما يتحقق بانضمامها الى محالها بحسب الوجود الحادث فان السواد مثلا موجود في
 الحادث بوجود متغير لوجود المرفق فيه وكذا النصوره بالنسبة الى المهيول على ما سيأتي من ان
 شاء الله تعالى في موضع يليق به واما حلول الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج كالحياة
 والاستغناء فراجع الى صحة التمسك من موجوداتها فان قلت فليس فيها حلول حقيقة اذا الحلول على
 ما ذكره هو الاختصاص بالاعتناء وذلك لا يتصور في الامور التي لا وجود لها في الخارج فقلت فان
 اختصاصها بالاعتناء قد يتحقق بوجودها في طرف الانصاف كالصور والامراض وقد يكون الموصوف
 بحيث يصح ان يوصف منه فان الفعل بمفردة الهم اذا ذكرته الخفاء والاستغناء من خطا
 ان ذلك الحلة متصفا بها وانما ناعنا له فان اشياء الخفاء لا يدرك بالهم مثل ما يتبين من ان
 من حيث لا يكون وصفا له شأن السواد لا يدرك بالهم مثل ما يتبين من ان
 له فليس من شرط شأن الاختصاص بالاعتناء وجوده بالاعتناء في الخارج بل يكفي الوجود فيه في نفس الامر
 وبه في وجوده في الاستغناء في نفس الامر ولا في كونه متصفا بموصوفه ناعنا له بحسب نفس
 بالذي يظهر من كلام القدماء اذ ارجح اشارة الى ان الاشياء في الحقيقة اطلقا العرض على
 الوجود ولذلك قسموا الكم المتفصل والمتصل مع المتفصل وهو الكثرة لا وجوده في الحال وكذا
 الحال في كثير من المقولات حيث يعمد الى اقسامها لا وجوده في الخارج **والثاني** فيقضي ان يكون
 علة لاقتضائه الحج قبل عليه انه غير مسلم اذ كما ان العلم باسكان اشياء يستلزم العلم باقتضائه كذلك
 العلم باقتضائه الى المؤثر يلزم العلم باسكانه ضرورة ان المتقار الى المؤثر لا يكون واجبا ولا متصفا فلو اقتضى
 استلزام العلم المذكور العلم عليه كما ادعاه يلزم ان يكون الاقتضاه علة ليوكان ايضا فيكون كل منهما
 علة للآخر **والثالث** ذكر في تجريد النفس ان قد ذكرنا شارح ذلك واجاب عنه بان العلم بوجود
 العلول لا يستلزم العلم بوجوده عليه معينة بل على وجوده علة ما بان كونه الاسكان معلول الا
 فتتار بين البطون واعتراض باننا ان ما ذكره الشارح في ذلك كيف ولو كان ذلك يعني ان
 يجاب عنى وانما اجاب الشارح به بما ذكره ولا خفاء في عدم صحته **والرابع** ان كان معلول الاقتضاه
 ظاهر البطون فلا ينبغي صحة هذا الاستدلال بل يصح ان يحيل وجها آخر الى اعلى بطون هذا الاستدلال
 المذكور اذ صحة هذا الاستدلال يقتضي ان يكون الاقتضاه علة ليوكان لا يثبت ان انما نفع فلو كانت
 العلية المذكورة ظاهر البطون كان الاستدلال المذكور باطلا **والخامس** غرضي ما ذكرته ان هذا السؤال مأخوذ
 من كلام الشارح وليس من خصائصه فان اشار الى ذكر في السؤال ان العلم بالمعلول قد يستلزم
 العلم بالعلة او بمعلول آخر وهذا الفأيل خص من بين المقولات التي يستلزم العلم بالعلة لاقتضائه

ذكره

والاسكان واما صحة جوابه وعدم صحته فانما يبيح من عهده اذ ليس المقصود الا انه مأخوذ من الشارح
 وانه كان ينبغي في ترتيب البحث ان يورد السؤال على جواب الشارح كما ذكرته في الحواشي حيث
 اوردت عليه انه ان اراد ان يستلزم العلم بالمعلول العلم بعلة معينة ليس كليا تتخلل في بعض المواد
 فمسلم لكنه لا يجدي في المطلوب لجواز ان يكون بعض المعلولات بخصوصه مستلزما للعلة معينة
 ويكون الاسكان من هذا القبيل وان المراد انه لا شيء من المعلولات يستلزم العلم بها العلم بالعلة معينة ثم
 لا بد من بيان وقد اعترض على ما به لو كانت الاسكان من هذا القبيل كان الاقتضاه علة ليوكان وهي
 ضرورة البطون كما نص عليه الشارح **القول** بطولات عليه الاقتضاه ليوكان لا يدفع الايراد على هذا
 الجواب كما لا يخفى ثم قل عن بعض النفوس انه اعترض على الدليل المذكور باننا نجزم بعدم اكل الذي
 انعدم بعدم الجزئ معا بما جزم بعدم جزء واحد وعلى متنفذ ما ذكره من الدليل يلزم ان يكون عدم
 الواحد في هذه العصور علة مستقلة بذات عدمه وليس كذلك فان العلة المستقلة في هذه العصور قد تقدم
 الجزئين معا ولا يتعرض عليه حرا بما عدته **والثاني** لا يخفى ان دفاعه بما حقتنا من ان علة عدم المركب
 عدم جزء من اجزائه اعني التمسك من غير مدخلية خصوصيات اعدام الاجزاء **والثالث** ذكرته
 تراها يتفق من صوت الحث ست ذلك في الحواشي فانه يدل على انه ان تكر في طلبها ان حدوث
 الصوت المخصوص لا يكون بدون مرجح يتقضى وجوده وهو الحث اذ لو جاز عنده ترجيح
 احد الشاويين بدون مرجح لجز وجود ذلك الصوت الحث بل بدون ما يتقضى مطلقا
 فلم يستلزم الصوت عنده وجود الحث فلم يتقضى وتلقه العرض ولم يتعرض عليه قوله وعرضه
 بان الاسكان ذكرت في الحواشي ان الظاهر ان يقول نرفض فانه لا يدل على تنقيص هذا المدعي بل
 على تنقيص مدعي آخر لهم فالدليل جاز فيه مع تخلف المدعي عندهم وقيل اراد بالمعارضة الايمان
 بتطير ما في به الخصم من الدليل الممارضة بحسب الاصطلاح لانه لا يدل على تنقيص مدعي المص
والقول لا يخفى بعد هذا التوجيه **القول** كنه لا يجوز لنا فانه ذكرت في الحواشي ان هذا العالم اذا
 كان اقتضاه الذات رجحان الطرف الرابع على سبل الوجوب اما اذا كان اقتضاه له على سبل
 الرجحان ايضا فلا بد ان الحكم لا يسلم ان ما يتقضى الذات اولوية على سبل الاولوية متقضى
 بالنظر اليه فان الشارح اعترض في جواب اقتضاه الحكم اولوية احد الطرفين مع عدم اشتناع الطرف
 الاشتناع الطرف الآخر فيقول الخصم لم لا يجوز ان يكون اقتضاه له كذلك اولوية على سبل الاولوية
 وهكذا الى حيث ينقطع الاعتبار وجواز رجحان الطرف في شيء من الطرفين نظر الى ذات الحكم
 لا ينافي اقتضاه المرجح فانه رجحان الطرف الاول لا في الطرف الرابع في سبل مرتبة من تلك المرتبة
 راجح بالنسبة الى الحكم لا واجب فلما بنا فيه جواز وقوع الطرف الآخر جازا مرجحا فناء **والقول**

الخصم

في اثبات هذا المطلوب يتبني رجحان طرف فهو عينه تفيض من جوبية الطرف المقابل لتفادير بين الرجحية
والمرجحية و مرجوحية يتلزم امتناعه لا متنازع ترجيح المرجوح و امتناعه يتلزم وجوب الطرف الرابع
كما عرفت في الطبيعيات قد مر هذا كما ذكر في الحواشي ولحقه من عليه بان وقوع احد طرفي الممكن يتلزم
الرجحان على الطرف الآخر فلا يكون متنفذ ذاته رجحان الطرف الآخر كمكان وتوقع هذا الطرف منافيا لمقتضاها
سواء كان اقتضاؤه الرجحان واجبا لوجوبها اذ على كل واحد من التقديرين لو وقع الطرف الاخر لزم تخلف
الرجحان الذي هو متنفذ الذات غيرا فيكون وقوعه محالا بالذات الى الذات المذكورة واذ كان وقوعه
باطلا لم يحال وكان جواز وقوعه بالنظر اليها ايضا محالا لان امكان المحال محال فمورد على المذكور
انه انما يلزم المناقاة مع متنفذ الذات اذا فسر اوله احد الطرفين واجبا على الآخر رجحانا ناشيا عن
الذات اي يكون الذات متنفذا للرجحان وعلته متنفذة له كما فسر الشارع اما اذا فسر يكون احد الطرفين
امسوا والى باذن الممكن من غير ان يكون للذات اقتضاء رجحان احدهما وقع من طرفان الاخر فلا يلزم المناقاة
مع متنفذ الذات كما ينبغي ثم الظاهر ان مراد القوم في الاولوية بالمعنى الذي ذكره اما اوله فلا يمتنع ان
يقسم من الممكن غير متنازع الى موجود لا يلزم انسداد باب اثبات الصانع فاذ لم ينف هذا القسم لم يتم دليل
اثباته مع وجوب الا احد طرفيه على تفسير الشارع فممكن من الممكن لان الذات المتنفذة للرجحان احد الطرفين
مانع من طرفان الطرف الآخر كونه منافيا لمتنفاها فلا يكون ممكنا واما ثانيا فكلما ان الواجب والامتنع ما يجب الوجود
والعدم بالتساوي اليه لا تنف ما يتنفذ وجوب احدهما والامتنع ما يتساوى الوجود والعدم بالتساوي اليه
ما يتنفذ تساويا بالتساوي اليه كما عرفت كذلك الاولى احد طرفيه ما يكون احد طرفيه واجبا بالنسبة اليه
وما يتنفذ رجحانه **في قوله** فانه اذا كان الاقتضاء على سبيل اولوية بمعنى ان يكون اقتضاء
اولوية احد الطرفين الاولى واجبا لا يكون تخلف متنفذ الذات بهذا المعنى محال بل مرجوحا فيكون وقوع الطرف
الآخر مرجوحا لا مستحالا بالنظر الى الذات وذلك طبعه اما ذكر في الحواشي فناء الابعاد عدم ملاحظة المرد
تأثيرا ان قوله الذات المتنفذة للرجحان احد طرفيه مانع من طرفان الطرف الآخر كونه منافيا لمتنفاها اما ثانيا
كان الاقتضاء على سبيل الرجحان اما لو كان على سبيل الرجحان فلو لم يما ذكره في الباب انه يلزم تخلف ما هو الاولى
النظر الى الذات عنها لا تخلف ما يجب لها والسبيل بينهما تخلفا لا يجب لها على اولوية من الممكن بل ما ذكره من
ان الرجحان يتلزم مرجوحية الطرف الآخر مرجوحية يتلزم امتناعه لا متنازع ترجيح المرجوح و امتناعه يتلزم
وجوب الطرف الرابع كما عرفت الطبقات مثالها ان قوله ليس الا **في قوله** فانه من الممكن ان يرد
به انه بعد اقامة البرهان يظهر انه ليس في ما من الممكن فذلك لا يندفع في كلام الشارع اذ عرفت ان بين انشاء
هذا القسم لبيان الواجب فلا بد من تقدير هذا القسم في الاستدلال على اثباته وان اراد انه ليس فانه
بدیهة حتى لا يصح تفسيره به فهو ممنوع فان هذا القسم محال في جوبية الرواوي فمرد ان القسم الثاني الى ما يجب

وجوده وما يجب عدمه ولا اضراره في احد طرفيه والتمس الاخير بحتم الرجحان احد طرفيه فان تنافي الطرفين لا ينافي
الرجحان بدیهة بل بحتم ان عند العقل ان يكون احدهما واجبا غير متنافيا الى وجوب فلا بد ان يبين بطلان
هذا الاحتمال حتى يتم اثبات الواجب واما ثانيا فقد ذكر في تجريد الفوارش وهو ان يحصل ما ذكره ان
كون احد طرفيه اولى على هذا التفسير واجب وليس يمكن بناؤه على انشاء هذا القسم من الممكن ولا يمكن ان
المعنى الذي فسر المحشى ايضا يبطل بالدليل الدال على ان هذا المقترح لا يكون ممكنا لانه اذا كان احد
الطرفين اولى لكان الطرف الآخر مرجوحا بالنظر الى ذاته فيكون متنفذا بطرف الى ذاته فمرد
امتناعه مرجح الممكن فيكون الطرف الاول واجبا بالنظر الى ذاته ههنا فالمرضى على تفسير
لا يكون ممكنا بحسب الواقع فكما لا قطع في تفسيره بذلك لا قدح في تفسير الشارع ولعمري لو لم يخط
الجواب في تقرير السؤال لم يتوجه شيء من الاستدلال واعتراض عليه اما اوله فلا يلزم ان يحصل ما
ذكره ذلك بل يحصل ان هذا القسم اعني المرضى احد طرفيه اولى على تفسير الشارع ليس من الممكن
الامتنع بل ما هو واجب او متنع بناء على امتناع طرفيه في الواقع لا بناء على امتناع هذا القسم كما حجب
ثانيا فلا بد الاولى احد طرفيه بتفسير المحشى وهو ممكن يكون احد طرفيه اسب وابق له لا يبطل با
الدليل المذكور اصل قوله اذا كان احد الطرفين اولى لذاته كانت الطرف الآخر مرجوحا بالنظر الى ذاته
مستلزم كون الاولى بهذا التفسير يعني المناصب الوترى والمرجوح المقابل له بمعنى غير اللاحق بشيء لا يجب
ان يكون متمنع الحصول له اذ كنهيا ما يتصف الاشياء بصفات غير لاقية بها لم يتم دليل الاخر على
استحالة فالمرضى اولى احد طرفيه بهذا التفسير لا يلزم ان يكون واجبا او متنفذا بخلافه بتفسير
الشارح فانه يلزم ان يكون احدهما في الواقع ولهذا الحكم المحشى بان اولى احد طرفيه بتفسير الشارع
ليس فسمان الممكن ولم يحكم انه بتفسير ليس فسمان منه بل يعني على ان يكون فسمانه من الممكن
انه اذا كان على تفسير الشارع واجبا او متنفذا فلا محال متنفذ هذا القسم من الممكن فان صدق السالبة قد
يكون بانشاء الذات وقد يكون بانشاء صدق الفعول وذلك ظاهر ثم اذا كان الاولى بتفسير المحشى
فسمان الممكن غير باطل بالدليل المذكور ولا يغير من الادلة كما ذكره فلا ينفذ اثبات الواجب عليه
فهو اجنبى عن هذا المبني فيكون هذا التفسير خطأ في هذا العام اذ الدليل المذكور لا يدل على انشاء
واشي من الادلة ولا يتلف به الفرض فان اقام الممكن كثيرة فذكر بعضها في هذا العام كلام بل ترتيب
مع ان الدليل المذكور هنا يدل على كونه واجبا او متنفذا فلا يصح تفسيره بما هو ممكن مع ان الاولى بهذا
التفسير لا ينافي الامكان سواء كان الاولوية بهذا المعنى تفيض الذات او لا فتخصيصه بالتفسير السع
لا وجه له فان عدم المناقاة مستند الى تفسير معنى الاولوية ولا يدخل اقتضاء الذات وعدم اقتضائه
في ذلك وقد عرفت انه لا مناسبة لهذا المعنى في هذا البحث اصل فيكون تفسير المحشى من تفسير الشارع

بعد تسليم ما ذكره المحقق من كونه على شبيه الشارح واجبا او متصفا على ان لا يشك ان الوجود اليقيني
انطباقا لفظيا الى كل ماهية من الوجود فان الوجود خبر محض على ما تقدم فا احاطة به اولى على تسليم
شبه جميع الممكنات فليس قسما من الممكن كما تخيل ثم ذكر في تجريد المتواشي على قوله فكيف ان الواجب
والمتنوع ما يجب له الوجود والعدم الحج انه مدخول فان قيل له ان الواجب والمتنوع لا يتضيان
الوجوب والامتناع فكيف لا يتم ان الممكن مقتضا لمتساوي بالقياس الى ذاته كيف لا وان كان له
لم يكن معلولا لذات الممكن كان معلولا لغيره فليزيم الامكان الغيري واعتراضه عليه اما اوله فلو كان الممكن
لو كان متضا لمتساوي طرفيه بالقياس الى ذاته لم يجز رجحان احدهما بالغير اذ حج يلزم تخلف
متضاه الذات وهو تساوي الطرفين فيها واما ثانيا فان ما ذكره في بيان عليه الممكن يجري في الواجب
بان يقال لم يكن الوجوب معلولا لذات الواجب كما معلولا لغيره فليزيم الوجوب الغيري وفي المتنوع
ايضا بان يقال لم يكن الامتناع معلولا لذات الامتناع كما معلولا لغيره فليزيم امتناع الغيري فلو صح
ما ذكره كان الواجب علة لوجوبه والمتنوع علة لمتناعه وقد بين بطلانه ذلك **اول** المستوط الاول ظاهر
اذ الامكان يلزم تساوي الطرفين بالنظر الى نفس الماهية لا بالنظر الى جميع ما في نفس الامر والرجحان
بالنظر الى العلة الانشائية التي بالنظر الى ذاته وتلك مما لا يشبه على احد واما الثاني فارجع عن فلو
الموجبة لو كانت على شغل على منع العلية في الواجب والامتناع ايضا كما يشبهه قطعه هب فوطيفة اثبات
انشاء العلة فبطل لا تنقضي الاجمالى تسند المنع لغيره في صورتي الوجوب والامتناع وانما خصصت
بالفصل بصورة الامكان لان وجوب الواجب عندهم عين الذات اذ لا يلزم من عدم كونه معلولا للذات
كونه معلولا لغيره والمتنوع اذ ان له حتى يقال انه علة لشيء لحي بان تسند المنع في الممكن اطهر وبالجمله هو مطلب
باثبات ما ادعاه من نفي العلية وما ذكره لا يدل عليه **قوله** وما قيل من ان الواجب الحج قلنا في الحواشي اثبات
الى هذا التكلف فان معنى قولهم ما يجعله الوجود من غير المضاف الى غيره ان يكون هو وحده
مستلزما للوجود وذلك انشائي الراسطة في الزوم واعتراضه عليه بانه لو كان معناه ذلك كما جازى
لزم ان يكون كل شيء واجبا بهذا المعنى بناء على انه مستلزم للوجود وحده لما وقفة الشبهة مع الوجود
اول الملازمة ممنوعة اذ كما ان الممكن ليس مستلزما للوجود بذاته كذلك ليس مستلزما للشبهة بذاته كانه
اخذ من الحق له كونه الممكنات اشياء بذواتها ومن غيرهم ان انشئته ساذقة للوجود فانجى منها استلزام
ما ذكره كونه شئ واجبا بذاته **قوله** فا ولى ان يجاب الى الحج قلنا في الحواشي برده عليه مثل ما اورد
على الوجه الاخر اختاره لان اقتضا عدم الطرف المخرج انما ينشأ في الامكان اذ كان مقتضا على
سبيل الوجوب بان يكون عوده واجبا بالنظر اليه اما اذ كان على سبيل الاولوية بان يكون مقتضا
اول بالنظر اليه لم يكن عدم الطرف المخرج الى قوله فيجوز ان يزول الامكان مقتضى ذات الممكن

ان المفروض اقتضا ذات الممكن اولوية ملك الاولوية الى حيث ينقطع الاعتبار فيجوز زوال ذلك
الطرف بالنظر الى الذات جوازها وجوبها والحاصل ان الاولوية كما يكنى في وقوع احد الطرفين كفى
في وقوع الاولوية اذ لم يثبت بعد ان الممكن لا يكون احد طرفيه اولى بالنظر الى ذاته ولا استجابة
في جواز زوال مقتضى الذات اذ كان مقتضا في جواز زوال مقتضى الذات اذ كان مقتضا في
الوجوب واعتراضه عليه بان قوله لا يستحال في جواز زوال مقتضى الذات اذ كان مقتضا في
على سبيل الاولوية في جز المنع لان تخلف العلول عن العلة على هذا التقدير ايضا لزم بيان ذلك
ان الذات اذ اقتضى وجوبه لاولوية احد الطرفين كان وجوبه لاولوية احدهما معلولا لها واذ
اقتضى اولوية احد الطرفين كان اولوية اولوية احدهما معلولا لها ووقوع الطرف الاخر يلزم
ترجيح اولوية فلم يبق اولوية الطرف الاول واجبا ولا رجحا فاولي فليزيم تخلف معلول الذات وهو
الاولوية المذكورة عنها كالمعلول الاول للزم للعلة المتقدمة له الكفاية فيه التي فيها الكلام
في هذا المقام سواء كان المعلول وجوب امرا او اولوية او غيرهما فاذا تخلف عنها لزم وجود المقتضى
بدون اللزم ههنا فيكون وقوع الطرف الاخر محال فيكون امكان وقوعه ايضا محال لان
امكان المحال محال **اقول** هذا المنع غير موجود ما ذكره شئ كما لا يخفى ومحصله انه يجوز ان
يكون الاولوية اولى بالنظر الى الذات لا واجبا فاولوية هذه الاولوية ايضا كذلك وحج لا محال
ما ذكره اصلا اذ على هذا التقدير لا يتحقق الوجوب في شئ من الطرفين فلا يصدق ان الذات يقتضى
وجوب اولوية احد الطرفين ولا انه يستلزم اولوية هذه الاولوية بل يكون اولوية هذه الاولوية
اولي بها وهكذا الى حيث ينقطع الاعتبار فلا يلزم جواز تخلف المعلول عن العلة بل جواز تخلف
الراجح جواز امر جوازا ويدفع ذلك بما ذكره من ان المخرجية يستلزم الامتناع وهو يستلزم
وجوب الطرف المخرج واما ذكره وتوحيه المقدمة المنوعة فهو من فساد ضروريه فاسد يجب ما ذكره
ومن العجب ان هذا مبسوط في العبارة التي نقلها حيث المخرج لا يقربه ويبيد ويبيد في بيته
ومع ذلك قد اورد عليه ذلك قوله اذ لو اقتضى ذات الممكن عدم سبب الطرف المخرج قبل
لا يلزم من عدم جواز وقوع سبب الطرف المخرج بالنظر الى ذات الممكن ان يكون ذات
الممكن مقتضا لعدم السبب المذكور لجواز ان يكون السبب المذكور باي عن اجتماعه مع ذات
الممكن لا باي عن اجتماعه معه ولا يلزم من عدم امكان ما فرضناه ممكنا **اقول** اذ حمل الامتناع
على الاستلزام كما ورد في بشر من عبارتهم ينقطع هذا الامتناع فان ما يستلزم ذاته عدم سبب
الطرف المخرج يكون ذلك الطرف متصفا بالنظر اليه سواء كان ذلك الاستلزام لسبب
ابا ذلك السبب عن الاجتماع او لسبب ابا ذات الممكن **قوله** فيجوز ان يزول الحج قبل

انما يلزم زوال متضمني الذات ان لو كانت الذات متضمنا لرجحان احد الطرفين اما اذا كان
احد الطرفين اشبه واليق من غير ان يكون علته لرجحانه كما مررت اليه اشارة اننا فلزم منه
محال **اقول** قد عرفت بان هذا المعنى لا يدخل له في هذا المقام ولا يتصلق عرضي بالبطالة بل قد
اعترف هو بان ذلك واقع يلزم ترجيح احد المتساويين قد اراد وقوع الطرف الراجح
ولا وقوعه ولا يخفى ان امكان وقوعه وعدم وقوعه مع الرجحان وكذا افوض وقوعه
مع تارة وعدم وقوعه مع اخرى لا يوجب تساويهما على تقدير وقوع الطرف الراجح
بجهد الرجحان نعم لو كان وقوعه بجهد الرجحان ايضا لزم تساويهما وهو غير لازم لجواز
ان يكون عدم وقوعه لسبب لا يقال في كون عدم ذلك السبب مدخلا في وقوع الطرف
للمرجح هذا الدليل الى الدليل الاول وذكرت في تجريد الفعالي ان كلام اشار في هذا
دل على ان ملاده بالتساويين وقوعه في وقت ولا وقوعه في الوقت الآخر ولكنه قال وان
اعتبر في وقوعه امر آخر لم يوجد في الزمان الآخر كما بين وقوعه بجهد الرجحان ومن البين
انه لو كان وقوعه في بعض اوقات المرجح دون بعض بجهد الرجحان مع انه متحقق في
جميع اوقاته لزم ترجيح احد المتساويين وما توهمه من جواز ان يكون عدم وقوعه لسبب
غير متجه اصلا اذ على هذا التقدير لا يكون وقوعه بجهد الرجحان وقد فرضناه كذلك فقد تم
ما ذكره السارح من غير وجوب الى الدليل الاول واعتراض باننا لم انه لو كان وقوع الطرف
المرجح لسبب لا يكون وقوع الطرف الراجح بجهد الرجحان ولم لا يجوز ان يكون وقوع
الطرف الراجح بجهد الرجحان ووقوع الطرف المرجح سبب فان ثبت لعدم السبب في دخل
في وقوع الطرف الراجح فلم يكن وقوعه بجهد الرجحان رجحان الى الدليل الاول وان لم تثبت
بذلك لم يتم الملازمة وبست شدي بان اي سنا فاه بين ما ذكره المحقق في خاتمة هذه
الحاشية من ان السارح اراد بالتساويين وقوع الطرف الراجح ولا وقوعه وبين ما يفتقر
عليه من ان المتساويين هو وقوعه في وقت وعدم وقوعه في الوقت الآخر البين اذا كان كذلك
انساويان مما وقوع الطرف الراجح ولا وقوعه وجه هذا الاستدراك **اقول** هذا المنع لا يتوجه على
الاعتدالات المذكورة في تحرير كلام السارح اذ حاصل كلامه انه لو كان وقوع الطرف الراجح في
بعض اوقات المرجح دون بعض بجهد الرجحان لزم ترجيح احد المتساويين كما مر آنفا وان
كان بانضمام امر آخر لزم خلاف المفروض ولا يتجه عليه ما ذكره اصلا لان الرجحان كما كان
متحققا في جميع الاوقات والمفروض كفاية في وقوع الطرف الراجح لا يمكن انتفاءه في الوقت
الآخر ثم كثر ما يدل على ان المراد وقوعه في وقت دون آخر ولذلك نبهنا على المراد

فان اراد ما ذكرناه فالعبارة قاصرة مع اندفاع منه وان اراد حجة فالمعنى قاصر وعلى التقديرين
يظهر فائدة الاستدراك اذ في نظرها اندفاع منه ولا يتوقف صحة الاستدراك على المناقاة بينه وبين
ما ذكرناه بل يكفي عدم دلالة عليه لسيما وقد نفى الى تفسيره ما لا يتوجه على مراد السارح كما ذكر
لقابل ان يقول في قول هذا الكلام طعيف جدا اذ يلزم من تجويز جواز احاطة الممكن بعدم تجويز
وقوع كل واحد منهما به كيف وكل طرف سبب يتناسب له لا يجوز وقوعه بغيره ثم ان المقام لا
يكتسب في الثبات الصانع بان وجود الممكن يحتاج الى مرجح ليرد الاعتراض فان ذلك المرجح لم لا يجوز
ان يكون عدما بل هو الى ذلك ان مرجح الوجود يجب ان يكون موجودا قال الشيخ في آليات الشنا
و بالجمله فانما يصيب احد الامرين اى الوجود والعدم واجبا له اى الممكن لانه لا بد له اما المعنى الوجودي
فبالطاقة هي علة وجوده واما المعنى العدمي فبطله هي عدم العلة للمعنى الوجودي واوردت عليه في
في تجريد الفعالي ان هذا لا يتبع له في هذا المقام اذ الفروض ان الوجود راجح بالنظر الى ذات الممكن
فلو حاجة الى المؤثر وما ذكره الشيخ هو ان ما يجب الوجود يجب ان يكون موجودا ومن البين ان
ذلك لا يمنع ما ذكره السارح وقبل فيه بحث والباسن هو اما لا يتسلسل فلا في الفروض ان يكون الجواز
عن ذات الممكن الذي يتوقف عليه وقوع الطرف الراجح عدم سبب العدم ويوجد الممكن من غير حاجة الى
مؤثر ما ذكره واما البحث فلا في المحققين متسلسل من ذلك الجواز لهذا الجواز واستدعى الشيخ من ان مرجح
الوجود يجب ان يكون موجودا فلا يجوز ان يكون سبب العدم مع الاولوية علة له اما الباسن فانه
اى فان ما ذكره السارح هو ان يكون الطرف الراجح بالنسبة الى الذات هو الوجود وينضم اليه
عدم سبب طرف العدم فيتحقق الوجود بدون ان يصير وقوعه واجبا وما ذكره الشيخ هو ان سبب
وجود الوجود يجب ان يكون موجودا وذلك انما يتم بعد ان ثبت ان الرجحان مالم يثبت الى حد لا يثبت
لا يكتفي في وجوب الماهية ونحن في هذا المقام بصدد اثبات ذلك فلا يتسلسل ما ذكره الشيخ فيما نحن فيه واما
البحث فاحط لان السارح ما ادعى استلزام ذلك الجواز لهذا الجواز كيف وليس منصبه الدعوى ولا
عبارة مشهورة بل اصلها حجة بالاستدراك حيث قال فلم لا يجوز فكلوه منع ومقابلته بالمنع غير موجد
الاستدراك من الشيخ لا يجري كما عرفت فلا منع للمعنى مرجبه ولا استدلال في فالاوى ان يجاب الى نقل
عن بعض الفضلاء قال هل سمعت عاتق يقول ان المنع لانه يجب ان يقع بالنظر الى ذات الممكن وعدم
متنازع بالنظر الى الغير كان هذا العاقل لم يسمع ان الامكان بالغير غير محقق وان اراد بجواز الوقوع بالنظر
اليه على معنى ان يكون ذلك المتنازع مستندا اليه فلا يلزم من جواز وقوعه سبب بالنظر الى ذات الممكن انما
تلك الاولوية اصل حتى يلزم امكان زوال الاولوية الفاعلة على الذات اذ قال يمكن الاولوية موقوف على تارة
اولوية الطرف الآخر الحاصل من العلة فاذا لم يكن اولوية الطرف الآخر لم يلزم امكان زوال تلك الاولوية

الوقوف على آخره حاصل من العلة فاذا لم يكن اوله الطرف الآخر لم يلزم إمكان زوال تلك الوجودات الوقوف على
وقوع هذا الوجود الخاص من العلة هكذا نزل ولم يصر على قوما لئلا يمتنع **م** ان اعدام العلول
لحق قبل ان يلزم من اشتداد اعدام العلول ان يكون سبب العدم عدلا من ارتفاع المانع
فعدم من عدم اسباب الوجود فاذا فرض عدم علة الوجود بوجود المانع كان سبب العدم وجودا
المعلول في عدم المانع وهو ليس وجودا وان كان مستلزما له بل علة عدم المعلول عدم العلة التامة وليس لخصوص
عدم هذا الجزء من اعدامه قبل تفصيله فلا يلزم النسبة قلت عليه في الحق شي الا ان من عدم الاشياء
الوجود ان يحتاج الطرف الرابع على فرض وقوعه في اوقات المخرج دون بعض اخر المخرج فان كانا
وقوعه في زمان اخر وقت المخرج وقت اخر لا يرد على من البين انه لا يمتنع التساوي في الواقع في يلزم
اجتماع المرجحان في التباين في الواقع وذلك ظاهر ولو سلم في زمان يكون المرجحان امورا عدية ولأن سلم
فقط في زمان لا يمتنع تباين بل انما يلزم توقف المعلول على المرجحان في التباين في الواقع لا يتوقف بعض اخرها على
فالاولى ترك ذكر السرا عام المقصود بدونه والحاصل انه لو كان اوله الخارجية لا يمكن وقوعه تارة وعدمه
اخرى ولو امكن ذلك لزم اما في جميع اوقات التساوي او عدم كفاية ما فرض كفايا وهذا محال في كذا المقام الاولى
وهو الكفاية فاذا لم يكن اوله لزم التساوي الى الوجود في سبب علة المانع الذي ذكرناه وهو انه لا يلزم
ان الزمان يمكن وقوعه تارة وعدمه اخرى كما بين في موضعه واعتبر من عليه لوجوده منها ان المخرج الى
المخرج الثاني ليس وقوعه في بعض اوقات وجود المخرج الاول دون بعض حتى لو لم يلزم من ذلك لم يكن محال
اليه ولا وقوعه بالنسبة في بعض اوقات دون البعض حتى لو وقع في جميع اوقات لم يمتنع التساوي في المخرج
التساوي وقوعه مع المخرج الاول مع امكان عدم وقوعه وهكذا احكم سائر المرجحان فانه يلزم وقوعه و
فوق جميع هذه المرجحان التباين في الواقع فلو فرضا انه لا يلزم من عدم توقف بعض هذه المرجحان على بعض
عدم ترتيبها اذا الترتيب ليس يخص في التوقف وجه الترتيب منها ان المخرج الثاني وقوعه في الطرف الاولى
مع المخرج الاول والثالث وقوعه مع المخرج الثاني وهكذا **م** هكذا اذا كان الكلام المنفرد وعدو
ولم يذكر وجهه مع وجوده نظائر كثيرة ثم لا يخفى سطره الوجهين اما الاول فظاهر اذا المخرج لوجوده على تقدير
تختلف في جميع اوقات المخرج المفروض وحمل الكلام الا في انه لا يجوز ان يختلف الممكن للمخرج لا ينهي الى الوجود
مع تباين امكانه فاذا ذكره بالحقيقة مصادرة على المانع انه لا يجوز فرض وقوعه في اوقات المخرج وعدمه في بعض
اخرى كما اعتبر في اصل الدليل دليل هذا لا يحتاج الى تبين واما الثاني فلا خلاف في وقوع الطرف الرابع
مع جميع المرجحان من غير اختصاص احد بها بالاول والآخر كما كيف وعلى هذا الفرض جميع المرجحان مختلفة
وقت واحد فكل منها مخرج لوقوعه مع كل من المرجحان المفروضة في ذلك الوقت من غير ترتيب بينها **م** وبقيته
وجوب آخر الحق فان قلت قد سبق ان لا يتصور تباين إمكان الوجود بالقياس الى ذات واحدة وجوز تعدد الوجوب

بالتباين

بالتباين

بالقياس الى الممكن حيث تسم الوجوب الى السابق في الواقع فاما الفرق بينهما قلت كما انه لا يجوز تعدد إمكان الوجود
بالقياس الى شيء واحد لا يجوز تعدد وجوب الوجود بالقياس اليه وتجوز الوجود في الممكن بنا وعلى
انها ليس بالقياس الى شيء واحد بالحقيقة اذ الواجب بالوجود السابق هو الممكن لا بشرط القضاة المحمول
و بالوجود الواقع بشرط انصافه على قياس ما ذكره في المشروط بشرط الوصف ولهذا اذا اخذ بوضع
الفعلية مطلقا غير مقيد بالشرط المذكور ارتفع الوجوب الواقع وكان قول المص وجوب التعليلات تارة
جواز عدم اشارته الى هذا المعنى قلت عيسى في تحريم الفواشي **قوله** تجوز الوجود في الممكن المخرج غير
محال ان يكون الموضوع في الوجوب بشرط المحول هو الممكن ويكون التقييد بشرط الوجود كما هو الظاهر
كيف ولما كان الامر على ما ذكره لم يكن مفروض الوجوب وامكان واحد وهو خلاف ما صرح به المص
بقوله وبقيته وجوب آخر واعتبر على انه ان اراد ان يكون التقييد بشرط الوجوب الممكن ان الوجوب
يفرض الممكن التقييد يرجع ذلك الى ما ذكره المحكي من ان الواجب بالوجود الواقع هو الممكن بشرط انصاف
بالمحول وان اراد به انه يفرض لذات الممكن وحده في زمان من الازمنة مثلا ذات الانسان وحده لا
يجب له الكفاية اصلا في زمان الكفاية ولا في زمان عدمها ولم ينصف ذات الانسان بتقييد لا يجب له
الكفاية فلو كان معنى الوجوب الواقع وهذا يمكن لازما للفعلية هف خلف وان اراد به معنى آخر فلا
من بيانه تبين حاله ثم معروض الامكان والوجوب بشرط المحول واصف بالذات لا يجب التقييد والتقييد
وهذا التقييد في الحكم بان الممكن بالجملة وجوب كما ان وحده ذات الاب والابن يكفي في الحكم بان الابن
بالجملة ابنة ولا ينافي ذلك كون عرض الابنة لها من حيثية اخرى **قوله** لا يشبه على احد المراد من هذه العبارة
فانه مصرحة بان التقييد مأخوذ في الوجوب لا في الموضوع فيكون الممكن محكوما عليه بالوجوب المشروط بان
كما في المشروطة بشرط الوصف فان معنى قولك كل كاتب متحرك الاصابه ما دام كاتبا ان كل كاتب متحرك
الاصابه بالظاهر المشروطة باقضاة بالكتابة بجهة القضية فيها ايضا متقيدة بشرط الوصف كما ان الجملة
في المشروطة بالمعنى الاخر هي الصورة في زمان الوصف فالمراد من ذات الممكن من غير التقييد انما هو في الوجوب
الذي هو جهة القضية وذلك ظاهر وما اعتد به في الحكم بان الممكن بالجملة وجوب آخر من الوحدة با
بالذات مع تعاقب الاعتبار غير مسووع اذ لو يكن ذلك يصح ان يقال وبقيته الواجب بالقياس انصافا بالقياس
بشاعته قوله يكون قوله وليس وجوب التعليلات يلزم ما هيته الممكن تكرر ما علم وانما يلزم تفسير قول
المص وجوب التعليلات بتأريده جواز العدم وقوله ليس يلزم ما فسر السارح اما اذا فسر اولها
اليه في الحاشية السابقة وانما بان جواز العدم ليس لازما لكل فعلية فلو تكرار اصله وتفصيل ذلك ان
وجوب التعليلات يكون باقضاة الموضوع بالمحول فاذا نسب المحول الى الموضوع مجردا عن الشرط
المذكور ارتفع الوجوب اللهم الا اذا كانت الفعلية في مادة الذاتية فانه يرتفع الوجوب دون الفعلية

موضوع

قبل

ذلك بل الخصوصية المادة نقضاً لكون وجوب الفعلية جوازاً لعدم الوجوب بالنسبة الى الذات مجرداً عن
هذه الشرط المذكور مع الاستمرار كقولهم بان المراد بالوجوب وجوب الوجود لا ما هو اعم ولا حاجة الى
تخصيص البحث بالتمكين لندفع بقولنا ان واجب ذاته موجودة فان مقارنته جوازاً لعدم الوجوب الفعلية
لا يستلزم عدم الوجوب في كل مادة فان قلت معنى قوله وجوب الفعلية يقارنته جوازاً لعدم
هوان وجوب كل فعلية يقارنته ذلك لان الجمع المعرف بالعدم مستغرق بكل فرد قلت لا خلاف في
ان الجمع المعرف بالعدم لا يجب حمله على الاستغراق انما الخلاف في انه اذا حمل عليه هذا المراد كل فرد وكل
جمع من الافراد قال صاحب القول نعم فرق بين الفرد والجمع في المعرف بالعدم الجنس بوجه آخر وهو
ان الفرد صالح لان يراد به جميع الجنس وان يراد به بعضه لا الى الواحد منه ثم ذكر الجواز مشعر بان تقارن
عدم الوجوب لا يتم وجوب كل فعل ولا ذلك في لغة الجواز وقبل مقارنته بالعدم لانه اخضر واقيد وقوله ليس لزم
اي جوازاً لعدم ليس لزم الفعلية صريح في عدم محموله قلت عليه في بحر بد الفواشي وان اخذ موضوع
الفعلية مطلقاً او منع الوجوب مطلقاً واستدما مطلقاً من ان قوله المضي وجوب الفعلية يقارنته جوازاً لعدم
اشارة الى ذلك ثم ايضا اذ جوازاً مقارنته بالعدم لا يدل على ان موضوع الوجوب الا حق هو المقيد بغيره
كما مر هو ذات الممكن والشرط قبل الوجوب ولا كان وجوباً بالنسبة الى الذات جوازاً لعدم حال انتفاء الشرط
واعترض عليه بانه لا يخفى ان نسبة الكتابة الى الانسان بشرط الكتابة هي الضرورة او الى الانسان المطلق
وان كان في وقت الكتابة لا مكان كما ان نسبة محرك الاصابع الى ذات الكتابة بشرط الكتابة ضرورة
والله في وقت الكتابة لا مكان ولذلك يصح ما كان كاتب محرك الاصابع مادام كاتب بشرط الوصف ولا يصدق
مادام الوصف كما خفي في موضعه فلو اخذ موضوع الفعلية مطلقاً ولم يتبدد بالمحمول لا يمنع الوجوب في كثير من
الفعليات **اور** لا يخفى ان نسبة الكتابة الى الانسان المطلق هي الضرورة بشرط الكتابة كما ان نسبة الكتابة
الى الغير بكنية بالضرورة في وقت التبريع للمعين فالشرط والوقف قيدان للموضوع كما حسبته وقد
سبق ذلك مراراً ولذلك سميان بالضرورة الحقيقية الضرورية لا تتغير ثم قلت في بحر بد الفواشي على
قوله والاولى ذكر الجوازات كيف يتحرك الجواز ويقارن وجوب الفعلية يقارنته بالعدم اي عدم الوجوب
كما فسره المحقق ومن البين ان الوجوب لا يقارن ان عدم الوجوب فمر ان النسبة لا يقارن عدم نفسه
واعترض عليه بان الوجوب المذكور بالنسبة الى الذات بشرط التمسيد بالمحمول وعدم الوجوب بالنسبة
الى الذات بدون الشرط ولو تناهى فيها اذ المنسوب اليه بالقبلة مختلف كما لا يخفى فلو لم اشاع انتفاءها
وانما يكونان متشابهين لكانا بالنسبة الى شيء واحد **اور** لا يخفى ان العبارة لا يدل على ما ذكره
اصلاً بل ظاهر العبارة ان وجوبها يقارن جوازاً لعدم الماهية او جوازاً لعدم ذلك الوجوب لعدم الجواز
بمعنى آخر فلو ترك ذكر الجواز كان المعنى ان الوجوب يقارن عدم نفسه ذلك الوجوب او عدم

الماهية وكلاهما باطل اذ لا ينافي ان هذه العبارة الى عدم الوجوب بالنسبة الى شيء آخر كما ان
لم قد عرفت ان المنسوب اليه مختلف كيف وتوكان الامر كما ذكره لم يكن الضرورية الوصفية والوقفية
فمعنى الضرورية الذاتية لا في الانسان اذا اخذ مع وصف الكتابة كان محرك الاصابع مظهر بالذات
الموضوع لان الكتابة او التمسيد بها جوازاً للفعلية وان كان وصف محرك الاصابع مظهر بالنظر الى
الانسان كما تب نظر الى ذاته المستتر مع التمسيد كما ان وصف الضحك بالنسبة الى ذاته الحيوان
الناطف وليس ذلك من الضرورية الوصفية في شيء وفي عليه حال الضرورية الواقعية قوله لان المعنى
سبباً قلت في الخواشي ما سبباً المعنى هو افتقار الحادث الى المادة ولا يلزم منه ان يكون
الاستعداد في بدون المادة فلا يتم الاستدلال على ان ليس هذا التمسيد المحصور اذ ربما يكون الحوادث
عند المعنى كما لا يحتاج الى المادة لا يحتاج الى الاستعداد كما يكون تحققة الاستعداد عند مخصوصاً
ببعض الحوادث وهذا المركبات ثم ان الحصر على مذهب الحكماء اذا انفس مادي بالمعنى المراد منها و
ليس بمركب ووقيل لم ير الحصر بثبوت الاستعداد كما لا ينافي في نفس وسائط الصور فالاعراض كما
اولى والنسبة ذكره ان حصر مادي في المركب غير اذا الحوادث البسيطة كحصر في اوصافه مادام بان
مركبات وبعض ما ذكرته كما لا يخفى **قوله** وقد يخصص الغنى بالعدم وبشيء زمانياً قبل هذا شعر بان الفرق
بين تعريف الذاتين وتعريف الزمانين انما يكون تخصيص الغنى ونعيمه وليس منحصراً في شيء ان
يحلل السبق في الصورة الاولى على السبق بالذات وفي الثانية على السبق بالزمان كما يظهر بان في تأمل
وج لا ثم قوله فان ما ليس مسبوقاً بالعدم فان ثبوت الذاتيات ككونها غير معلومة كما ينبغي في
موضع لا يكون مسبوقاً بالغير سبباً اذ انما قد يكون مسبوقاً بالعدم قلت عليه في بحر بد الفواشي ان
ما ذكره في السند مناف لما مره من ان الوجود مستند على فعلية الذات اخبره يكون مسبوقاً بالذات
المأخوذ عن الفاعل فيكون مسبوقاً بالغير وايضاً بروا الشك الذي اورد على كل في الخواشي في بحث
الاشكيك وهو ان ثبوت بعض الذاتيات كما تعالى للسائل معلوم بثبوت المتوسط كيثبتون الجسم لا
يتوسط للحيوان فيكون مسبوقاً بالغير ايضا واعترض بان المناقاة بينهما اذ خالف ما مر من تقدم
الوجود على فعلية الذاتيات ان يكون علته لفعليةها ولا يلزم من ذلك ان يكون علته لثبوتها لدى
فان الانسان مثله في حد ذاته انسان لا بد اسطة امرين الا هو راق لرائتي هذا الامر لم يكن الانسان
انساناً ويكنى في السند كون بعض الذاتيات غير معلومة بعلته ولا يند في ذلك كون بعض آخر منها و
يكون ثبوت العالي للسائل بواسطة للتوسط **قوله** اذا اراد بفعلية الماهية بثبوتها بالماهية ذاتية له
فقد عرفت حاله واذا اراد بثبوتها في نفسها كما في التمسيد بان وجود الماهية مستند على فعلية الذاتيات
قوله بان وجودها مستند على وجود ذاتياتها كجسدها وفصله فيكون وجود الانسان مستند على وجود

في

الحياة ووجودنا لائق ووجود الانسان متأخر عن خلقه وقد تقرر عند ان شئ من الشئ
 فرجع ثبوت المثبت والمثبت له مما يكون ثبوت كل شئ من الحيوان والناطق مسبوقا بوجوده ووجود
 الانسان مما يكون مسبوقا بغيره وان اراد بطلانية الذاتيات معنى آخر فليس ثبوتها في نفسها وتعتبر
 لا هي ذاتية لها فلا بد من بيان ما هي الذاتيات الباطنة من خصائصها ثم قوله الانسان مثله في
 حد ذاته الانسان ان اراد به انه مادام موجودا انسان فليس ولكن لا يلزم منه ان يكون مسبوقا بغيره بل
 هو مسبوق بالعلية المتحدة وان اراد انه في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده انسان فهو غير
 فان الانسان على تقدير عدمه ليس انسانا لاشياء من اوثياء فان الظرفية الازلية هي الظرفية المطلقة
 التي لا تتغير بغيرها اصلها محض في العاجب ومصادره وما سوى ذلك فهو الظرفية بشرط والمظنون بغير
 التضمين الموجهة بالظرفية الاولى في صفة مطلقة بحسب الاصطلاح وان كانت في الحقيقة مقيدة بالذات
 نظر الى انها غير متغيرة بوقت آخر ولا يوصف آخر سوى الوجود وقد يشبه احداهما بالآخرى على بعض
 النواظر من قبيل نشأه لاشكال هذه الشبهات ومن العجب انه قد وقع في كلام هذا العالم ان القول يحكم بالذات
 وجد فصار انسانا مشروطا وقد وردت عليه فيما سبق ان هذا فيما يحكم القول بتباده فاجاب لما عرفت
 حاد سابقا ثم انك تقدم الوجود على كون الانسان انسانا مع قرب العهد بوضع هذا الكلام ثم ذكرت
 في تجريد الفرائض ان حاصل القول المتقدم بل ان عدم الحدوث يختصان في الاصطلاح بوجوب
 الشئ في نفسه ووجوب وجوده اسود في الجملة متصفا بالحدوث بحسب الاصطلاح فلا يلزم اختلال قول
 والحروف الزمانية اخص من الازلية لان الحدوث بحسب هذا الاصطلاح لا يشمل وجود الاسود في الجملة
 قوله وجود الشئ الغير بوصف بالحدوث الزمانية قطعا ان اراد انه بوصف به بحسب المعنى اللغوي فلا
 يتبعه وان اراد انه بوصف به بحسب المعنى الاصطلاحي فهو مصادره على المطاوعة عليه بانه ليس حال
 السؤال ذلك كيف ولم يثبت اصطلاح فيه اصل بل حاصله دعوى اختصاصه في معارف الناس بذلك
 فاجاب في هذا اختصاص قول في اصل الاخطال في فيه شهادة في شهادته بكونه بغيرهم فانهم خفيين
 بالامور الموجودة ولم يطلعوا على الحال على تقدير تخلفهم ولا على الامور السابقة في عدم عند
 ثبت اصله اصطلاح فيه ثم الظاهر من عباراتهم تخصيصها بالوجود في نفسه اذ هو المتبادر عند
 الوجود كما ينبغي وبعد ذلك لما استشهد به من ان حاصل السؤال ليس ما ذكره اذ نقول ليس حاصل
 السؤال ما ذكره كيف ولم يثبت الاختصاص في معارف الناس بل حاصل السؤال ما ذكرنا فذكره
 سارح في جملة قول ولا عكس فان الارب تسمى الى ابيه الخ ذكرت في الحواشي انه اذا اخذ الارب من حيث
 الاضافة الى ابيه مائة افتراق الحادث الزماني عن الحادث الاضافي فليكن القديم الزماني في من حيث
 عدم تباين مادته افتراق القديم الزماني عن الاضافي فيجعل النسبة المذكورة بين القديمين انما يصير

النسبة بالعموم من وجه والاوى تركب هذا التكلف وجعل النسبة بين الحادثين المساواة في الصدق
 فان كل حادث اضافي حادث زماني فهو حادث اضافي بالنسبة الى القديم الزماني **قول** هكذا قد
 يرد الاعتراض عليه على خلاف عارضة **قوله** فان اوب من حيث انه اب لانه قد لم اضافي في
 ليس حادثا اضافيا قبل ان اراد ان هذه الحثية لشيء حادثا اضافيا بانها سبقت الى ابنه ثم لم يكن
 لا يلزم من ذلك ان يكون من افراد الحادث الاضافي لاحتمال ان يكون حادثا اضافيا بالانسان في
 الشئ آخر كما بينه وهذا يكفي كونه حادثا اضافيا فلم يتحقق الحادث الزماني بدون الحادث الاضافي
 وان اراد انه ما اخذ مع هذه الحثية ليس حادثا اضافيا اصله في السند **قول** هذا قريب
 الاستنباط عما ذكرته ولكن التردد الذي ذكره لا ينبغي عن بعد اذ الظاهر ان مقصوده ان
 من هذه الحثية حادثا اضافيا والمعنى السلب بتقديم الحثية على نحو ما يتحقق في ان ليس الماهية
 من حيث هي واحدا ولا كئيل اذا الارب اذا اخذ مقبولا الى ابنه وقهر العقل النظر اليه مع هذه الارضانية
 حكم عليه بسلب الحدوث الاضافي بتقديم الحثية وج يتوجه على ما ذكرته سابقا ولا ينبغي عليه ما ذكره فانه
قول هي العلة الفاعلية وحدها فان بعض الفضلاء لما فيه بحث وهو انهم صرحوا بان كل ممكن محقق
 بوجوبين سابقين ولا حث و ارادوا بسبق الوجوب السابق الذي الذي هو بسبق المحتاج اليه على
 المحتاج فلهذا لم يرد منهم بان العجوب من جملة اجزاء العلة السامة فكل علة تامة يكون مركبة من
 السام على والعجوب فالحكم منهم بان العلة السامة هيمنة ان يكون هي العلة الفاعلية وحدها ما في
 لهذا القوي لا واعتراف واعترض عليه بان فيه بحثا مسبوقا بشهادته هي ان الممكن قبل تامة
 العلة فيه لشيء محقق لا يمين له اصل فلا يكون واجبا ولا موجودا او لا الفاعل كاف واذا اثر العلة
 فيه صار عين العاجب والوجود والالف لا بان يصدق عنها امور ثابتة بل بان يصدق عنها امر
 واحد يمتلئ التل الى هذه الثلاثة وغيرها ويحكم بتقديم بعضها على بعض فيقول ما لم يجب الشئ
 لم يصدق وجوده او ما لم يصير موجودا لم يصير ممكنا الى غير ذلك فهذا الامر الفصل في هذه الامور
 اثر علة الممكن وليس هو لشيء من تقاضيل صلة له وان جاز ان يكون بعض هذه التفاضل
 علة لبعض آخر منها اذ شهد هذا عالم ان الوجوب بمعنى العاجب يتقدم على وجود الممكن
 لكن ليس علة للممكن بل هو مولية المعلوم لما عرفت في المقدمة وان الوجوب بالمعنى المتبادر
 امر اعتباري كالوجود والامكان لا يصدق للممكن وان صار واجبا بالغير لا قبل الوجوب
 ولو بعده فاذا ان يكون الوجوب علة للممكن ويجوز ان يكون علة في بعض الامور
 هي العلة وحده ثم ما صرحوا به هو ان وجود الممكن محقق بوجوبين فان الممكن يجب
 فيه وجودا واذا اخذ بشرط الوجوب في يصير واجب الوجود وغاية ما يلزم من ذلك ان يكون

واجبة سابقا لوجوده وعلته وهما مرتبتان من مراتب المعلول لانه سابقا على الممكن
الذي هو المعلول وعلته فانه معلول لعلته الممكن ومرتبته من مراتبه متقدمة على مرتبة اخرى
منها على عرفت **قوله** هذا الكلام يحول غير مدخول من وجوه الاول ان الامر ينصل الى الامور
الثلاثة ان كانت ذات الممكن كان ذلك قولا بان او ثانيا القادر على العلة هو الذات كما هو عند
الاولين واذ كان التام لا يتناول به ثم ذات الممكن كيف ينقل الى هذه الامور مع انها غير
لها وان كانت هي محل الذات والواجب والواجب دبا سر كما حق يكون تلك الامور الثلاثة
تنصل لذلك المحل فلا يكون القادر على العلة الاولى اما واحدا فيكون الواحد من جميع
مصدر كثره هف ولذلك ذهب المشافون الى ان المعلول الاول هو الوجود دون ما
به عما شوا عن الاول بان صفات النقل الاول كعلمه صادر عن المبدأ حتى يكون القادر
منه واحدا فان صح ما ذكره كان قايلا ان ينقل لا يجوز ان يصدر عن العلة الاولى
امرجله منصل الى هذه الكثرات بحيث يكون الكثرة في الفاصل لا في القادر عنه وان كان
شيء اخر موصوفات الممكن لم يصح تفصله الى هذه الامور مع ان النقل الكلام البه
نقول لاجاز صدور امر من فصل الى الكثير من المبدأ الاول فلم لا يجوز مثل ذلك في سائر
الكثرات التي الى قوله الوجوب بمعنى الواجب متقدم على وجود الممكن ان اراد ان
الوجوب بذلك المعنى متقدم على الوجود بالمعنى الصدوري فقد قذر عنده ان هذا
المعنى ليس عاد صا للماهيات اصولا ذهنا وفي خارجها بل هو امر خارج عن النقل فكيف يصح
متاخر عن الواجب وان اراد انه مقدم على الوجود بمعنى الموجود كما يشعر به قوله وتارة
ما لزم من ذلك ان يكون واجبة سابقا على وجوده وعلته له كان يحصل كلامه
صادرا واجبا ثم موجودا ثم القادر فيلزم تأخر ذات الممكن عن المرتبتين فيكون المرتبتان سا
على ذاته فكيف يكون اوصاف الذات متقدمة على الذات خصوصا الصفات التي هي من
المقتضيات السابقة التي لا ينقل الا عارضا لغيرها كما تقرر عندهم وكيف يصح ان يقال صارا
مضار موجودا ايضا فانه الذي صار واجبا وموجودا اما ان يكون انما او غير
وكلاهما خالا عن التحصيل مما سبق ثم اذا كان المراتب متقدمة على الذات والممكن هو
الذات يكون تلك الامور سابقة على الممكن وقد اعترف بان المعلول هو الممكن فيكون
جزا من علة الممكن الثالث ان الممكن الذي هو المعلول ان كان هو الذات من حيث هي
لا من حيث هي موجود بخلاف ما قلده عنه وتكرر منه وان كان هو الذات من جميع تلك الخبايا
كان القادر الاول كثيرا الرابع انه لو صح ذلك فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو النقل من

هذه

يتبين

جميع

جميع حيثياته حتى يكون علة وسائر صفاته من مراتبه ان لا فرق بين المراتب المقدمة والمراتب
المتاخرة في ذلك وقد سبق انهم يتجاسرون عن ذلك بل يقولون ان الصادر الاول هو وجود
النقل او غيرهما فافيجت وهو ان الوجوب جهته القسبية كما تحققت فيكون النقل تقدم الوجوب على
الوجود قولا بان الممكن صارا موجودا وهو كلام خال عن التحصيل فان القسبية الغائية اخفى
من المصلحة فلا يتقدم صدق الضرورية عليها وايضا الوجوب مالم يكن في العلية فكيف يتقدم عليها
لا يقال كما كانت الضرورية اخفى من المطلقة كانت متقدمة عليها لان تحققها من تقدم على تحقق
العام ولما نقل بعد التفاضل على في الكثير الدليل الوجوب الذي يحكون بآخرة وهو الوجوب
بشرط المحل اخفى ايضا من المطلقة ايضا فيلزم على هذا التقدير ان يكون تابعا ايضا لهذا الخلف
به الوجوب بهذا المعنى هو اثر الفاعل بالحقبة فانه العلة يوجب كمال المعلول موجودا بالظهور
فالوجود الواجب هو المعلول بالحقبة بناء على ان اثر العلة هو الوجود دون الذات كما هو المشهور
فان قلت القول يحكم بان الممكن مالم يجب صدوره عن العلة لم يوجد وكما يحكم بهذه الملازمة يحكم بتقدم
وجوب صدوره عنها على وجوده وهذا المعنى هو المراد بالوجوب السابق على الوجود قلت هذا المعنى
راجع الى كون العلة تامة في اقتضاها والمعلول يكون العلة تامة ليس جزءا من العلة التامة والام لا يخص
العلة التامة فم انما اذا افترض ان العلة مع هذا الوصف علة تامة كان كون هذا المجموع علة تامة
جزا او اخرى من العلة التامة فيحصل مجموع آخر ثم يكون كون هذا المجموع علة تامة جزا او اخرى فيحصل مجموع
آخر فيكون كون هذا المجموع علة تامة جزا او اخرى فيحصل مجموع ثالث وهكذا الى ما لا نهاية فان قلت
اذا كان الوجوب اثر الفاعل على ذلك ذكرت ومعلوم ان الوجود ايضا اثره فيلزم كون الواحد مصدر كثره
وكذا الكلام في سائر الصفات الاعتبارية التي يلزم الوجود كما يتبين وكونه مصدر المعلول الى غير ذلك
فان جميعها اثر الفاعل على فيلزم الكثير في المعلول الاول وهذا ايضا في ما نقل انما من يجاسرهم عن القول
بالكثرة فيه قلت انما على علة لوجود الواجب كما اشار اليه وهو واحد لا كثر فيه انما الكثرة في العبارة كما
ان واجب الوجود لذاته امر واحد بسيط والتركيب في العبارة واما التعليل فان اريد به مفهوم اللفظ
اريد به مفهوم اللفظ وهو امتياز عن غيره فهو معلول للذات وان اريد به متبدا فهذا المعنى فهو
الوجود الخالص بالمعلول كما ستخفف والتعليل يجب المعنيين اما تأخر عن الوجود او هو عنه و
اما كونه مصدر المعلول ونظايره كونه معلولا لعلته فيحصل معلوله لذاته الوجودية مع ان تلك غير اعني
العلة والمعلول على انه يمكن ان يقال ان السبها انما يدل على ان الواحد لا يصدر عنه كثره التام
في الوجود الخارجي كتحصيلين موجودين في الخارج واما الكثرة الاعتبارية فلا يحجب عن صدور
عن الواحد الا يرى ان النقل الاول القادر عن الواحد عن جميع الجهات جوهر وعقل اول فينبغي

ثم

جميع

انه قد صدر منه الواحد شيان بحسب الاعتبار احدهما الجوهر والآخر الشكل الاول اعني نوعه وحي
لا حاجة الى انما شئ الذي نقل انما لا يقال بحال برفع الابواب اوله عن المحشى لان مدار كلامه على الاجمال
والتمثيل وكذلك لا يرفع الاشكال كما سبق ومدارها ذكرنا على عدم تناول البها ن لك هذه الكثرة وكما
بيننا قد لاج من هذا التفصيل ان الوجود والوجوب سواء اخذ بالمعنى المتبادر او معنى الوجود والوجوب
معلوم للفاعل لاجزاء منه ولا يشك لك هذا على الطريقة المشهورة وهو ان الفاعل هو الوجود واما
على ما هو التحقيق كما فصلنا في بعض سابقا اذا اول الفاعل من الفاعل هو الذات والوجود و
الوجوب واسألنا ما من غرضه منها وازمة لها ولا نعلم انما هي تقدم الذات عليها بالوجود فان
التقدم هو الامر المعنى للقاء والتفرقة ولا معنى لان يقال وجد الانسان فوجد ولا شك صار الانسان
انسانا فوجد بل هو مرتبة الوجود انسان ومرتبة الوجود من غير تقدم وتأخر اما تقدم الوجود
فلا تراه واما تقدم الذات فلو ان ليس للذات مرتبة مساوية على الوجود ادى على صحة استلزامه فلا
شك حيث هو موجود وحيث هو موجود فهو انسان بل الوجود نفس هذه الماهية اذ لا فرق بين كون
السواد بالخلق والسواد موجود فلا يتصور تقدمها على معلولها قبل غيرهم قوله وان مجموع الاجزاء
المادية والصورية غير الماهية دل ان اراد ان مجموعها ما خود من ما غير الماهية فممكن مجموعها
ما خود بهذا الوجه ليس من اجزاء العلة الناقصة فلا باس بعدم تقدمه وان اراد ان تقدمها على
ما خود افراد فردى عن الماهية فممكن انما خود بهذا الوجه ليس من الماهية بل اجزاء
من اجزاء العلة الناقصة ومقدمان على الماهية والفرق بين الاعتبار من ظهور في مثل ذلك كله القوم
بسموت هذا الدرس ما وسيمهم لاسما بل فردى فردى فان السمة وان كانت متعلقة بكل القوم
في الصورتين لا يصدق اذ اخذ القوم وما يصدق اذ اخذ والاسما كما يجوزها حقها ما ذن
فرق بين مجموع الماهية والما خودها والمجموع الماهية والما خودها والما خودها الماهية لاسما كما
يجوزها تقدمها كذا فالعلة الناقصة مطلقا تقدم على المعلوم بالوجود الذي هو علة بذلك الوجه قد
دام في هذا الايراد قوله ما ذكرته في رسالت اثبات المانع وغيره في النقض عن هذا الاشكال المشهور
لكن يرد على خصوصية تدرجى ما يرد على تدرجى فان حاصل ما ذكره ان الحكم على المجموع قد
يكون بما يصدق على كل واحد منه ولا يتدرج على المجموع وقد يكون بما يصدق على المجموع وانما جبر
بان الحكم عليه في الصورة الاولى هو انك الافرادى وفي الصورة الثانية هو انك المجموع
ولقد انك شئت ان بين العيين فليس الحكم عليه في الصورةين واحدا بحسب المعنى كما يشبه
كلامه ثم ما ذكره من ان مجموع المادة والصورة ما خود من مالا ليس من اجزاء العلة الناقصة منطوقه
فيه لان ما خود بهذا الوجه اما ان يكون العلة الناقصة او جزاء منها او ما خودها غير هبيل الى الاول والثالث

المعنى

فتمين انما اما بط الاول فظاهر واما بط الثالث فلان خروجه عن شئ بدون خروجه عن جزء من
اجزائه عنه محال بدنية او دخول جزء من المجموع في الشئ من غير ان يكون المجموع عين او جزء منه
لا بد ان يكون هذا الشئ جزءا آخر سوى اجزاء المجموع كان المجموع جميع اجزاء ذلك الشئ فيكون عينه
وان لا جزء آخر يكون المجموع جزء ذلك الشئ لدخول ذلك الجزء الاخر في تمام الشئ فلا بد من النقض
عن ذلك يتم الكلام ولان يتم هو على ذلك فلهذا ان يجهان على ما ذكره في العجبة في دفع الاشكال
سا ذكرنا من ان مجموع المادة والصورة له اعتباران احدهما ان يعتبر حيث اكثرت وهما بهذا الاعتبار
جزءان من العلة الناقصة ومقدمان عليها وان يعتبر من حيث الوحدة وهما بهذا الاعتبار عين المعلول
وليس جزءا من العلة بهذا الاعتبار وحيثما رايتهما بهذا الاعتبار خارج عن العلة الناقصة وتسمى
خارجا عن العلة بهذا الاعتبار من اجزائه **قوله** لم يكن لهذا الشئ جزءا آخر الخ قلنا انما رايته لجزءا اخر
قوله يكون المجموع جزء ذلك الشئ لدخول الجزء الاخر قلنا ان اردت ان يكون باعتبار التقدم جزاء
الكل فممكن وهو بهذا الاعتبار ليس عين المعلول فلا يلزم تقدم الشئ على نفسه والحاصل ان دخول كل جزء
من المجموع في الشئ على تقدير ان يكون ذلك الشئ جزءا ما يستلزم كون ذلك المجموع جزءا من الشئ
باعتبار واحد لا يستلزم كون جزء منه جميع الاعتباران فيكون ان يكون جزءا منه باعتبار واحد او باعتبار
باعتبار آخر وخروج الكل بدون خروجه جزءا من اجزائه ما يستلزم ان كانا خارجا عن جميع الاعتباران
اما لو كان خارجا عن بعض الاعتبارين كما في بهنبار فاستحالة من ولا استحالة في ان يكون الشئ مقدما
على الشئ باعتبار غير تقدم عليه باعتبار آخر لا استحالة في كونه مقدما عليه باعتبار واحد او باعتبار
باعتبار آخر كالطبيعة الجنسية فانها مقدمة على النوع باعتبار ركوزها مادته اي ما خوده بشرط لو
هي شرط شئ عن النوع فيكون بهذا الاعتبار متأخرا عن نفسه باعتبار الاول نعم يبقى على هذا الوجه
انما يتم في المركب لئلا يكون جزءا من مجموع او معتبرا فيه الوحدة كالشئ اذا قيل باعتبار الوحدة في شئ
شئ آخر بمنزلة الجزء المسمى اساق الكثرة الصورية التي ليس فيها جزء مسمى وجزء مسمى ولا يعتبر
فيها الوحدة كما في او اعتبار الاول اذ اجعل ذلك الكثرة معلولا واعتبر عليها الناقصة التي هي شاملة على تلك
الاجزاء والفاعل والثابت وغيرهما فلا يشئ ذلك كما لا يخفى اذ الكثرة بهذا الاعتبار المعلول على ما ذكره
في المحل وهو عين المعلول ايضا ولا يحصى عند الاثبات بقوله المجموع بهذا المعنى احاد منفردة لكل منها
علة نامة فلهذا المجموع بهذا المعنى هو لما صل جميع كل واحد واحد فان لم يكن من تلك الاحاد علة لنفسه
من تلك الاحاد يكون مجموع علل الاحاد خارجا عنها وعلة تامة لها وان كان بعض منها معلولا
لبعض يكون ما عدا ذلك المعلول مع علل باقي الاحاد علة نامة لهذا ومن ذلك بقدر قد في
البها ن المشهورة على اثبات الواجب وهو الدليل الذي مبني على ان علة جميع الممكنات على

تدبر لكنه لا يجوز ان يكون نفسه واجزؤه فيكون خارجا عنه وهو العاجب ويحتاج الى جزئ على
ان الآحاد والاعتبار اخذ فهو كثير والكثير يتألف من الاحاد فكل واحد منها علة ناقصة فلا يخرج
المعلول الا حيزا من اجزاء العلة الناقصة فبما لم يبق من بعض المتفرد لا يقال كل جزء من اجزاء العلة ان
عليه ناقصة اذا عرفنا العلة الناقصة ببعض ما يتوقف عليه الشيء ولا شك ان كل جزء من اجزاء العلة
الناقصة علة ناقصة فليزوم ان يتقدم مجموع المادة والصورة الذي هو المعلول على نفسه لان مجموع
المادة والصورة جزء من العلة الناقصة وكل جزء من العلة الناقصة علة ناقصة متقدمة بالطبع على
المعلول كما ذكره العلامة الجرجاني لا نقول لان مجموع المادة والصورة جزء من العلة الناقصة بل العلة
الناقصة لان العلة الناقصة مجموع ما يتوقف عليه الشيء وكل اجزائه اشياء يتوقف عليها الشيء ولا شك
ان مجموع المادة والصورة ليس من تلك الاشياء لا يصدق عليه مفهوم ما يتوقف عليه الشيء
واعترض على بان فيها يحتاج الى السؤال فلو لم انه اذا كان كل جزء من اجزاء العلة الناقصة علة ناقصة
ليزوم تقدم المعلول على نفسه **قوله** لان مجموع المادة والصورة جزء من العلة الناقصة فلما ان اراد ان
يجوزها ما خذوا مع جزء من السابق من ان مجموعها ما خذوا بهذا الوجه نفس المعلول وان ارادوا
ما خذوا بهذا الوجه عين المعلول فانه بهذا الوجه جزء من العلة الناقصة وعلة ناقصة للمعلول واما في
الجواب فلو ان كان العلة اربعة اجزاء متساوية لكانت اثنتان منها جزءا من الاخرى فيكونان جزءا
منها لان الجزء اعظم من ان يكون واحدا واكثر من جزء المادة والصورة ظهر وجه نعم لو منع انهما
جزء واحد فيتوجه اذا كانا قد دعوى ذلك **اقول** اما قدح في السؤال فتقدم الكلام فيما عليه وما
له وما قدح في الجواب فنزدفع بان مله منع كون مجموع المادة والصورة بالوجه الذي هو عين
المعلول جزءا فيقول حاصله الى الجواب الذي بسطناه آنفا غايته ما في الباب انه لم ينعرض للتدبر
والكلام على الشق الاخير بناء على ان المورد ادعى ان المادة والصورة جزء من المعلول وعين له
فلزم تقدم تقدم الشيء على نفسه فيتوجه منع الجزئية بناء على انه لا اعتبار بالذي هو عين ليس جزءا
كما ينعجه المنع عينية بناء على ذلك ايضا فالنقد ليس محتاجا اليه في اصل الجواب وان كان
تفصيل المقام يقتضي ذلك ولا قدح في المنع من حيث انه لم ينفصل اذ لا يجب التفصيل على ما ينبغي بل
يجب على المعلول التفصيل والاطل الشقوق المحتملة ويكتفي في توجيه المنع ومردده على احد التدبر
على انه يتجه على الجواب الذي ذكره المحشى انه ان كان المراد بالاشئين مجموع الجزء من ما خذوا
على الافراد فهو ليس اشئين حقيقة بل اثنتان مما خذوا من مثابة ما خذوا على الافراد وهو
محمض كل واحد واحد ولا يصدق عليه الاثنان وان كان المراد بمجموعها ما خذوا معا فلازم
انه بهذا المعنى جزء من الامور لا رتبة بناء على ان العدد مركب من الوحدات دون الاعداد التي

تحت وفيه نظر بطبع عليه في تعليلنا ثم قال ذلك الفاضل ولو علم مجموع المادة والصورة جزء حقيقة
من العلة الناقصة فلزم ان كل جزء من اجزاء العلة الناقصة علة ناقصة بل العلة الناقصة هي البعض
الذي يتألف من الشيء ولا يلزم ان يكون كل جزء من اجزاء العلة الناقصة بعضا كذلك فان مجموع المادة
والصورة جزء من العلة الناقصة لكنه ليس جزءا متائرا للمعلول بل هو نفس المعلول والجزء المتأخر
كل واحد من المادة والصورة واعتبر في بان مجموع المادة والصورة لو كان جزء من العلة الناقصة
كانت العلة الناقصة متوقفا عليه ضرورة توقف الكل على اجزائه والمعلول متوقف على ذلك العلة
الناقصة فيكون متوقفا على مجموع المادة والصورة لان المتوقف على المتوقف على الشيء متوقف
على ذلك الشيء فيكون مجموع المادة والصورة متوقفا عليه للمعلول ولا يكون علة ناقصة بل يكون
علة ناقصة على هذا التدبر **اقول** الكلام المنقول مخسف جدا لان مجموع المذكور ان كان متوقفا
عليه لزم توقف الشيء على نفسه بناء على تسليم كونه نفس المعلول فلا يجري منع كونه علة ناقصة و
ان لم يكن متوقفا عليه لم يكن جزءا من العلة الناقصة جميع ما يتوقف عليه المعلول فلا يكون متوقفا
عليه لم يكن جزءا من العلة الناقصة **قوله** واعلم ان هذين المتقدمين الى قبل لا يوجبني هذا الكلام
لان المتقدمين المذكورين اذا كانا مشتركين في التقدم بالذات كما ناقصين منه ونحوه ينبغي ان تقدم
التقدم بالذات فاما من التقدم لان بعد متعينين منه كل واحد بعدا تقدم الرتبة من مائة لاقاد على
يشبه ان تقدم المحتاج اليه من حيث هو محتاج اليه هو التقدم بالطبع وتقدم الفاعل على المسجوع شيئا
المتأخر من حيث انه ينفيد وجود الشيء ووجوبه هو التقدم بالذات والعلة هي يكون للمنا على
المستجوع للشرائط بالقياس الى المعلول تقدم بالطبع من حيث انه محتاج اليه وتقدم بالذات والعلة
من حيث انه ينفيد لوجوده والناس ليس ومن الى تقدم المحتاج بقولهم ما لم يوجد المحتاج اليه
تقدم لم يوجد المحتاج والى تقدم الوجود بقولهم ما لم يوجد الشيء لم يوجد غيره ومعنى المتقدمين
ذكرنا موافق لما ذكره الشيخ في الفلسفة الاولى بعد ما اخر تحقيق التقدم في طريقه راسا لثبات
اليه فقال في المقالة الرابعة منها ان السابقي في باب ما له ليس للتساوي فهو للسابق وزيادته ومن
هذا القبيل ما جعلوا المخدوم والرئيس قبله فان الاختبار يقع للرئيس وليس للمدومس وانما يقع للرئيس
حين وقع الرئيس فيحرك باختبار الرئيس ثم تلوا كل الى ما يكون هذا الاعتباره بالذات الى
الوجود فجعلوا الشيء الذي يكون له الوجود اول وان لم يكن للسابق والثاني لا يكون له الوجود كانه
الاول وجود متقدم على الآخر مثل الواحد فانه ليس من شرط وجود الواحد ان يكون اكثر من
موجوده من شرط اكثر ان يكون كل واحد موجودا وليس في هذا ان الواحد ينبغي اكثر من وجوده
بالتركيب او لا ينبغي بل انه محتاج اليه حتى ينفذ اكثر وجوده بالتركيب منه ثم نقل بعد ذلك الى حصول

الوجود من جهة اخرى فانه اذا كان شيان وليس وجود احدهما من الآخر بل وجوده لنفسه
 او من شئ ثالث كلف وجود الثاني من هذا الاول فله من الاول وجود الوجود الذي ليس
 له لئلا من ذاته بل من ذاته او مكان على نحو ان يكون الاول بهما وجود لازم وجوده ان
 يكون علة لوجود هذا كما ان الاول يكون متوقفا بالوجود وهذا كما ان الثاني
 العقل ان يقول لا تحرك المتحرك زيدا بل ان كان يقول لا تحرك المتحرك علما ان زيدا
 تحرك به فالقول مع وجود المتحرك معاني اذ زمان بغيره من احداهما قدما والآخر تأخرا او كانت
 الحركة الاولى ليس بسبب وجود الحركة الثانية والحركة الثانية وجودها الحركة الاولى هذا
 معلوم ووجه دلالة على ما ذكرناه ظاهر قلت عليه في بحر بداهة شئ انتم ان الاشتراك في
 بالذات يستلزم فكيف وكيف ولو كان كذلك لزم ان لا يسمي التقدم لان جميع اقسامه مشترك في مطلق
 التقدم واعتراض عليه بان التقدم مشترك لفظي بين معاني وكل معنى من معانيه احد هذه او
 قسام على ما صرح به الشيخ في الشفاء فلو كان التقدم بالذات احد معانيه ليقضي ان يقدر من هذه
 الاقسام ولا يقدر انقسامه من معانيه كما لا يقدر انقسام سائر معانيه منها ثم اشتراك التقدم بالذات على
 التقديرين المذكورين التقدم بالعلية والتقدم باللبس اشتراك معنوي واشتراك التقدم بين الاقسام
 قسام المذكورين اشتراك لفظي والاشتراك المعنوي على ما بيناه ما نفع من عدا قسامه من معانيه
 لا اشتراك لفظي فلو يستقيم فيما من احدهما على الآخر **اول** لا يخفى على من عاين ان ليس الاشتراك
 في بيان حفظ التقدم فان حفظ التقدم الى اقسامه قسمه بغير مقتضية لاقية لفظية ثم لا يخفى اشتراك
 اقسام في مفهوم التقدم كما علم من الشفاء وخبره فان التقدم المطلق هو الوجان في معنى المعاني
 كما دل عليه البارة المتقدمة من الشفاء وقد بسطنا في الخواشي وذكرنا مشترك بين جميع اقسام
 التقدم وتأثير قسام التقدم بحسب تأثير المعنى الذي فيه التقدم فان ادعى انتهاء القدر المشترك
 بين تلك الاقسام الى انتهاء وضع التقدم بازاء ذلك القدر المشترك فكلها ممنوعة مع ان
 لا دخل له في المقصود اذ ثبت هذه القصة فسمي لفظية كسمي المعنى الى معانيه حتى يرد بان هذا
 القسم ليس من معانيه فتمت القصة المشتركة كما في صحة القسم ثم الاشتراك المعنوي كما يكون ما
 من عدم في الاقسام لو لم يكن اللفظ هو صنوعا لتلك الاقسام فانه اذا كان مشترك لفظيا بين
 العام والخاص فمعين للفظ فلا بد من حدهما معاني تقسيم اللفظ الى المعاني ثم قلت على قوله لئلا
 المسجع للشرائط تقدم بالطبع من حيث انه محتاج اليه وتقدم بالذات والعلية من حيث انه مفيد
 لوجوده انه كان اعتدائه اذا قيد المعاني بالحيثين كما ما معنيين متباينين فبصريح جعل
 ما قسمين للتقدم وفيه نظر لان المتقدمين متباينين في تقدم المحتاج اليه مطلقا بل تقدم

احتاج

المحتاج اليه من حيث انه محتاج اليه اعم من تقدم الفاعل المسجع من حيث انه مفيد وجود شئ
 ووجوبه فان ذلك تقدم المحتاج اليه المخصوص من حيث انه محتاج اليه المخصوص فكل من
 جعل احدهما قسما للآخر قلنا لا يجزى ان يكون التقدم كان ينبغي انه لا يجزى هذا الكلام ولو صح ما
 ذكره جرى في التقدم في الرتبة ايضا يات يقال التقدم من حيث ان الشئ واقع في المرتبة
 السابقة فم من التقدم والتقدم من حيث ان الشئ واقع في خصوص المرتبة الطبيعية الوهمية
 مثلا قسم آخر فيكون اقسام التقدم الرتبة اقسامها آخر واعتراض عليه اما اولها فلا يلزم ان
 يفيد المعنيين بالحيثين مستدعي تماثلها بل المستدعي تماثلها هو انها معنيان مختلفتان
 فلفظ التقدم الى احدهما ثم منه الى الآخر كما هو شأن غيرها من معانيه فان لفظ التقدم نقل
 من التقدم بالرتبة الى التقدم بالشرط ومنه الى التقدم بالطبع ومنه الى التقدم بالذات كما يعلم
 من الشفاء ونسبة الاعتقاد المذكور الى المحتسب قربة بل مرية واما ثانيا فلان قوله تقدم
 اليه من حيث انه محتاج اليه اعم من تقدم الفاعل المسجع للشرائط من حيث انه مفيد وجود شئ
 عظيم فانها معنيان متباينتان لا يصدق على اعطاء الوجود ما هو الاحتياج اليه طرفه وقد قلنا
 لفظ التقدم من احدهما الى الآخر كما صرح به الشيخ فيما نقلنا عنه فم مشترك في المعنى ولا يلزم
 من ذلك تضادها الا يرى ان التقدم بالشرط والتقدم بالعلية كثيران في المعنى فان
 الفاعل لفظي لوجود المعلوم اشرف منه ولا يلزم من ذلك تضادها **اول** في منع كونه التبيين
 بالحيثين مستدعي تماثلها لطيفة لا يخفى وقد عرفت ان كونها معنيين على تقدير التسليم انما
 لكون هذه المعنى فحة لفظية وليس كذلك وبما ان المتباين بين المتقدمين باللفظ الذي ذكره
 بانه لا يصدق على اعطاء الوجود انه هو الاحتياج محتمل لانه انما كان يصح لو كان التقدم في الفاعل
 المسجع نفسا اعطاء الوجود وفي المحتاج اليه نفس الاحتياج ومن البين انه ليس كذلك بل التقدم
 معنى مغاير لاعطاء الوجود والاحتياج وهو مدلول انما والفرعية كما تبين في موضعنا على ان
 ان مثل هذا جائز في اقسام الوترى اذ لا يصدق على كون احدا لمفهومين جانا والآخر لفظا انه
 وقوع كل منهما في مرتبة واحدة على الوترى في المرتبة الاخيرة طبعا انه وقع في المرتبة الاخيرة وصفا
 فان تمسك بان اللفظ لم يتقدم من احد المعنيين الى الآخر بل لم يوضع لوصفها المخصوصا ان وقع بها
 ذكرناه من ان ذلك ليس تسمية لفظية على ان التقسيم اللفظي لا ياتي في كونه بعض اقسام اعم من
 بعض فان اللفظ انما كان مشترك بين العام والخاص كما تبين بذكر العام والخاص في اقسام
 كما سبق فلوحاجة الى اثبات المتباين بين تلك الاقسام على ما انزله ثم ذكرنا في بحر بداهة شئ انه
 ليس فيما ذكره وما نقله ما يرفع الشبهة التي اوردنا لان المتقدمين مشتركين في معنى هو تقدم المحتاج اليه

ب

على المحتاج فالشبهة وهي انه ينبغي ان يعد القدر المشترك بينهما لا بينهما باق كماله ولا بد في رفقها
بيان واعتراض عليه بانه ان اراد بالمشترك المتقدم في تقدم المحتاج اليه جزء من مفهوم كليهما
ثم اذا لم يمتد في التقدم بالعلية انه تقدم المحتاج اليه هو تقدم مع قطع النظر عن
كونه محتاجا اليه وان اراد ان يصير في كليهما انه تقدم المحتاج اليه لم يكن لا يلزم ان يكون هذا
المعنى قدرا مشتركا بينهما فان المفهوم في الصداقة على اقسام المتقدم كثيرا ولا يلزم من ذلك ان يكون
شيئا قدرا مشتركا بين المتقدمين وانما يكون قدرا مشتركا لهما في هذا المعنى مقبلا في مفهوم كليهما
منها **اول** فساد نظرا لاول ان هذا الجواب ينبغي على ان القدر المشترك بين المتقدمين ينبغي
يكون ذاتيا لهما وهو محكم فان المشترك بين المتقدمين اعم من ان ذاتي والمضاهي وضم القدر اليه لا
يخصص بالذات كما لا ينبغي ان يكون هذا الجواب لعدم كفاية دفع الشبهة عن اصلها ولو
دخل فالتقدم عن المسناد في ذلك كبرت وهذه الشبهة آتية على ما نقله من المسناد ونحتاج في دفعها
عن الجواب الثالث انه لا يصح ما ذكره بحرف في اقسام التقدم الطبيعي من تقدم المادة والصور
والغاية مثلا بان يقال تقدم الصور على الجسم من حيث انه يجعل به وتقدم المادة من حيث انه يجعل
فيه وتقدم الغاية من ان له فان المعدل ينسب الى كل من المعدل بوجه خاص فينسب الى المادة فاما
فيه والى الصورة بانه به والى الفاعل بانه منه والى الغاية بانه له من غير ان يعيب في كليهما انه تقدم
المحتاج اليه لم يكن لا يلزم ان يكون هذا المعنى قدرا مشتركا بينهما وانما يكون قدرا مشتركا لهما كان هذا
المعنى مقبلا في مفهوم كليهما واحده من التقدم الطبيعي وافقسام الرابع ان لا يذهب الى ان هذا التقدم
انما هو الى معاني لفظ التقدم فان كان اللفظ موضوعا للزمان اعم والخاص بما يجب ذكرها في
الاقسام وان لم يكن موضوعا للكيفية لم يجب له ان يدخل في ذلك ككون اعم مقبلا في مفهوم اخص
او عارضا مثلا لكان لفظ الحيوان موضوعا لآثاره باذا او الماشي واخرى باذا او معناه المشهور
وارب تسمية الى معانيه فلا بد من ذكر الماشي في اقسام وان لم يكن الماشي جزءا من معناه المشهور
وان اردت تحقير الحال في الفرق بين المتقدمين فارجع الى الحواشي بعد تجر يد الفواشي **ثاني**
والشبه استعمالا في طيفه باس الشفا وقلت في الحواشي فان اي الشبه فيه وه قسم للتقدم
المشهور وذلك هو التقدم بالعلية فان السبب متقدم على السبب وان كان له يوجد احداهما او قد
يوجد الآخر وليس احداهما متقدما بالبطبع على الوجه المذكور من التقدم بالبطبع وان كان قد يقال ان التقدم
بالبطبع على التقدم بالعلية وبالذات هذا عبارة وهو ظاهر في جوارح اطلاق التقدم بالبطبع على القدر
المشتركة لكونه لا دلالة على تخصيص التقدم بالذات على التقدم بالعلية بل الظاهر انه اراد بالتقدم
بالذات ما هو المشهور باسم التقدم بالبطبع فان العام اذا قوت بالخاص كان المراد به ما عدا ذلك

الحاصل فيكون معناه قد يجعل التقدم بالبطبع على التقدم بالعلية وانقسم الاخر من التقدم بالذات فيكون
معناه القدر المشترك بينهما لعل الشارح تبعا للمص في شرحه او شارح جعل قوله وبالذات بيان
لعله وبالعلية واستفاد اطلاق التقدم بالبطبع على القدر المشترك من جملة فانه على الصم المشهور واخرى على
التقدم بالعلية كل علم من كلام الشيخ وحمل كلامه على انه قد يقال اي جعل على التقدم بالعلية فيكون معناه القدر
المشتركة بينه وبين المعنى المشهور وهو كما ترى ثم هذا المقبول ينبغي بعض ما سدا ما منادى لذي
الصادق واعتراض عليه اما اوله فانه ليس في كلام الشيخ هناك اطلاق التقدم بالبطبع على القدر المشترك المذكور
اصلا بل بين هناك معنى مشهور بالتقدم بالتقدم لبطبع لا يصدق على التقدم بالعلية وقال وحصل امره في
الى صناعة اخرى ثم فسرها بمعنى اعم من المشهور صادق على التقدم بالعلية من حيث انه يحتاج اليه حيث
انه تقدم بالعلية ومقبول للوجوه وهو ما نقلنا عنه في السانبة اعني تقدم كذا المحتاج اليه وليس قدرا مشتركا بينهما
لان ليس مقبلا في التقدم بالعلية وفي المعنى المشهور بل يصدق على التقدم بالعلية من وجه آخر كما يصدق على التقدم
بالشرف وشارح بالوجه المذكور بالبطبع آية الى قوله وقد جرد بانه الذي لا يرجع بالكتاف في مفهوم الوجود
كما ان الواحد عدل اثنين فان كانت الاشياء لا محالة موجودة ومن المشهور ان ما يكون كذا في
متقدم بالبطبع وليس في المشهور له شرايط وحاصل الامر في ذلك فيخرج الى صناعة اخرى وانما يتاخر فلا
ثم ان الظاهر من عبارة الشيخ انه اراد بالتقدم بالذات ما هو المشهور باسم التقدم بالبطبع وانما يرجع بالكتاف
في لزوم الوجود ولا يطلق على التقدم بالذات اصلا فانه مراد بالتقدم بالعلية ولا اعم منه كما حسبته وذلك
جعل في شرحه او شارحات بيان التقدم بالعلية **ثاني** فساد الجواب الاول ان التقدم بالعلية يصدق عليه انه
تقدم المحتاج اليه فان العلية لها علية السجدة للشرائط فرد مخصوص من المحتاج اليه من مفهوم العلية فان
العلية مطلقة للمحتاج اليه فاذا قيل بانها على كذا في المستجوع صا ومنه ان المحتاج اليه المقيد بالعلية واستجوع
فيكون هذا التقدم فسادا من تقدم المحتاج اليه من مفهوم المحتاج اليه لا يقال قد اعترض في هذا التقدم قبله بل هو المعامل
فلو يكون تقدم المحتاج اليه من حيث هو محتاج اليه بل من حيث هو محتاج اليه بخصوص لان قوله اقسام التقدم
الروبي ايضا ينبغي ان يذهب صياغة مقبلة في مطلق التقدم الروبي فيلزم ان يعد اقسامها في اقسام التقدم فان
التقدم بالروية العلية هو تقدم او قرب الى الشيء على ما بعد منه فعلى ما ذكرته ويكون تقدم من حيث انه اقرب الى
المبدأ مطلقا بل من حيث انه اقرب الى المبدأ والمخصوص واعتبر مثل ذلك في اقسام التقدم بالشرح انما ينبغي
كون تقدم المحتاج اليه قدرا مشتركا غير مستقيم لاعتبار من انه ليس في المعنى القدر المشترك ما يخصصه بان يكون مقبلا في
مفهوم المشترك على ان الظاهر انه مقبلا في مفهوم التقدم بالعلية كما عرفت وانت تعلم انه قد ادعى سابقا ان التقدم
بالعلية قيم للتقدم المحتاج اليه فاذا اختلفت صحة ذلك على كون كذا غير مقبلا في مفهوم الاول كان عليه انبائه
لا يجد كما منع كونه مقبلا فيه بل على علية قدرة المنع الثالث اعاد ذكره في صدره سند المنع من ان التقدم بالذات

توجيه كلام القائلين على ان يكون مواده ان السابق والمسبوق في هذين المعنيين من السبق جائزا
نظرا الى ذنوبك الشئيين وذلك لا ينافي اجتماع اجتماع سبب سبب آخر وذلك ظاهر في ذلك كما ذكرته
وحمل كلام القائلين عليه في غاية الظهور ووجه لا بد من اجتماع الشارع قطعا انما ذكرته توجيه كلام القائلين
الى ما اقول في كلام القائلين ان قوله اقولنا السبق بالرتبة هو عبارة عن ان يكون السببان اقرب في
قلت في الحواشي قد مر ان اختلف الشارع المقدمات باختلاف المعنى الذي فيه التقدم ولا شك ان ذلك
المعنى في الرتبة هو كونه متبادرا وقربا الى المبدأ في الزمان غير ذلك ولذلك يكون التقدم بالزمان
من حيث هو متقدم بالزمان غير مجامع للتأخر بخلاف التقدم بالرتبة فانه اذ لم يجامع التأخر كان من
حيثية اخرى هو نوع آخر من التقدم وهذا لا يجب كون ذلك التقدم فتما آخر واعترض على قوله بان قوله
وفي الزمان غير غير وكيف يسلم ذلك من ذهب الى ان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها رتبة واما
اجتماع اجتماع التقدم مع التأخر من الزمان فلم يجوز ان يكون بواسطة كونه غيرا فاذ ان ذات لا بخصوص
التقدم والتأخر كما صرحه **قوله** من ايبي الذي لا يميز به شبهة ان التقدم الرتبة لا يمنع اجتماع السابق و
اللاحق بخلاف التقدم الزماني ومنع ذلك مكانة غير مسموعة وكونه غيرا فاذ ان ذات لا بمعنى عن التقدم
الزماني بين اجزائه بل سلم له كما لا يخفى وهل يتوهم ان قال ان كالمس بعض اجزاء الزمان تقدم وتأخر غيرا
اجتماعا بناء على انه غيرا فاذ ان كونه غيرا فاذ ان ذات عبارة عن تقدم بعض اجزائه على بعض تقدم
لا يتحقق السابق فيه مع اللاحق وهو عين التقدم الزماني فكيف لا يسلم ذلك عاقل **قوله** بوجه ان يكون
العللة المدة على معلولها فذلت في جوابه اللازم من ذلك ان يكون للعللة المدة سبقا زماني وهو حق لا محالة
سببه بالزمان واعترض عليه بان معنى كلام السائلين ان تعريف سبق الزماني بذلك يقتضي ان يكون سبق العللة
المدة على معلولها من حيث انه سبقا عليه سبقا زمانيا يصدق التعريف عليه من هذه الحيثية وما ذكره لا بد من
هذا لا يخفى ووجه الدفع ان المعلوم ان يحتاج الى وجود العللة يحتاج الى عدمه الطاري ايضا فيها فهاهنا
سبقا بالذات على المعلوم احدى الوجود العللة المدة والثاني لعدمه ولا يتحقق تعريف سبق الزماني
شرا ما عدم اتفاقه لسبق عدمه فان السابق بهذا السبق وهو عدم العللة المدة بجميع مع المسبوق وهو
المعلوم واما عدم اتفاقه بسبق الوجود فلان السابق بهذا السبق وهو وجود العللة المدة وان لم يجمع
مع المسبوق الا نشأ عدم اجتماعه معه ليس سببه عليه بالذات فذلك اشراط المعلوم بعدمه
وسبق عدمه على المعلوم ولولا ذلك لجاز اجتماع وجوده معه بوجهه ووسك ان يكون التبعيية نشأ
لعدم اجتماع التبعي مع السبق بغير التعريف كما يتبادر في رتبة ولو تميز هذا التناقض التعريف بالسبق بالذات
والسبق بالرتبة فيما لا يجمع السابق بها مع المسبق **قوله** لم يحصل الجواب ان العللة المدة سبقت
السبق بالذات من حيث اتفاق المعلوم اليه وهذا سبق لا ينافي عن الاجتماع وانما السبق الزماني

ملأه في التقدم بالعلية ويسو اعلم منه بخلاف لما ذكره المحققون في كتبهم من غير مستند مما يثبت اليه وقد عرفنا
 ان ليس النفع وطبيعة انه مدعي فطرية اثبات جميع ما يتوقف عليه صحة مدعاه الرابع ان شارات معتزلة يكون
 ان تقدم باوقات اعم من التقدم بالعلية كما علم من كتيبه فلا يتشقق ما به كلامه على خلافه **قول** لانه اجزاء الزمان
 متساوية في الحقيقة قلت في الحواشي فيه نظرا لهذا ابينه بنى ان يكون تقدم بعضها على بعض في الزمان وما يستدركه
 المتساوية وان اعتقوله ولا يحتاج الحادث الى مائة ومدة من اهاية الزمان متعقلة في حداثتها او عتقها
 بالفضل بافرض كلها بحيث لغرض الفعل انقسامها الى جزئين حكم بانها لا يجتمعان في الوجود الخارجي على معنى
 انها لو وجدت في مكان احدهما تقدم على الآخر وما ذكره الثاني من انه اذا يلزم اذا كانت كذلك الاجزاء موجودة في
 الخارج 2 ويكون بعضها متصفا بالتقدم بعضها بالآخر لا يجوز ان يكون احدهما جنيته والآخر بغيره لا يستند
 الى الهاية المشتركة ولا الى الشخص معين ما ذكره في نفي العلوية فان قيل يمكن في ذلك اختلافها في الشخص
 بناء على ان التقدم متحقق على فرض وجودها فليأمل بل ان يثابح جوارات يكون التقدم على فرض الوجود مستندا الى
 العلوية على ذلك الفرض ويستند الاختلاف في العلوية الفرضية والاختلاف في الشخص المفروض سواء واعتد على علوية
 بان قوله يجوز ان يكون التقدم على فرض الوجود مستندا الى العلوية على ذلك الفرض انما يتمشى لو تعلق عليه
 بين اجزاء الزمان على فرض وجودها كما يتحقق التقدم بينها على ذلك الفرض وليس كذلك فان بينهما في مكان
 التخصيل ليس بين السالف من الزمن والحركات وبين الاتية عليه بوجه لا يثابح في العلوية بين اجزاء الزمان
 معادرة على الخط لا نقول ان يكون كذلك لو كانت الدعوى نفي العلوية بين اجزاء الزمان وليس كذلك اذا الدعوى
 نفي التقدم بالعلية ويجوز ان يستدل على هذا الدعوى بنفي العلوية **قول** انما يجزى استدلال لو كان نفي العلوية
 على هذا الفرض اجل من نفي التقدم بالعلية وهو غير تمام بل الظاهر انه في مرتبة المدعى فان من لا يسلم نفي التقدم بال
 العلوية لا يسلم نفي العلوية وكيف يتصور هذا وانتفاء التقدم بالعلية مع خلاص انتفاء العلوية هذا مما لا ينهض موضوع
 بان ذلك غير لازم قلت عليه في الجواب اني اقول ان يقال ان يتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض انما هو با
 اعتبار عدم اجتماعها والتقدم باوقات ليس بهذا الاعتبار بل باعتبار ان يتوقف فهو فاعان متساويان غاية
 الاسرها اجتماعا في شيء واحد كالعلة المعده فانها من حيث لا يجامع المعلول تقدم عليه الزمان ومن حيث
 يتحالى اليه المعلول تقدم بالطبع وذلك لا يخل بالانقسام وهو متساوي المتقدمين في اجزاء الزمان لو فرضنا ان
 بينها تقاربا في الوجود وتقدمها بالطبع في كل اعتبار فيها ايضا ندفع من التقدم وهو الذي يعنيه عدم الاجتماع
 والكلام في هذا التقدم واعتد على علوية بان الثاني المذكور قد استدلل على ان تقدم بعض الزمان على بعض آخر ليس
 بالعلوية ولا بالطبع بناء من مركب من متدنيين احدهما ان السابق والمسبوق في هذين النوعين على السبق
 جابر الاجتماع والسادس في ينفع هذه المقدمة وما ذكره من انه الفرض ان لا تعلق له بهذا التوليد بل ان
 سلم كان اشارة الى دليل آخر في كلامه في كلامه الثاني المذكور فكيف يكون غرضه ذلك **قول** ما ذكرته في

و يمتنع اجتماع باقتران اليه ولا يتحقق التبع بشئ منها اما اوله فكون عدم الاجتماع ليس با
لفظ اليه وهذا التبع معتبر في التعريف واما الثاني فكونه داخل في التعريف وذلك لظاهره في سياق الجواب
انه اوله في درجته واما ذكره في الجواب فغير سديد لان مراده ان عدم اجتماع السابق مع المتأخر
بسبب اشتراط المسبق بعدمه ولا شك ان سبق عدمه سبق طبيعى فندسم ان السبق الطبيعى
نشأ لعدم اجتماع التبع مع السبق فيستتبع تعريف السبق الزمانى بذلك ثم لانم ان نشأ عدم
اجتماعه مع سبق عدمه على العلول بالطبع بل سبق وجوده على العلول بالزمان فانما لغرضه
عدم توقف العلول على عدمه وكان مع ذلك متقدما عليه بالزمانات فكان عدم الاجتماع مجازا
في الحوادث المتعاقبة التي ليس بها توقف كطوفات فوج وبه نبينا صلى الله عليه وسلم قوله
ولم يزل ذلك جارا اجتماع وجوده منه بلا ريبه غير ان ما لا فلاس واما ثانيا فلان المتناقضين
يتقدم احدهما على الآخر بالزمانات مع انتفاء توقف احدهما على الآخر كوجود الماهية وعدمها
منها لا يجتمعان فتقدم احدهما على الآخر وليس احدهما موقفا على عدم الآخر قوله واما ثانيا
فلان انتطاع السؤال الى قيل اذا اعتبرت قطعة معينة من الزمانات و دخلت انقضا فيها و
قسمتها الى قسمين وجدت تقدم احدهما على الآخر لان ما بينا بالمعنى الاعم للتقسيمين المتبينين
على الوجه المذكور وهذا المذكور في المطلوب لانه اذا سئل عن تقدم الحادثين واجيب بكونه
احدهما في احد القسمين المذكورين والآخر في القسم الآخر وقت السؤال بناء على ان
احدهما بالآخر من و ان تقدم بعض اجز الزمانات على بعضها بين ثم جمهور الناس الزمانات
ما عينا را تقدم والتاخر الى اقسام شئ نعم اذا اعتبرت جزءين غيريين الى انقسام منه لربما
يشترك في تقدم احدهما على الآخر وذلك غير مفهومة قلت في بحر بد الفواشى لا يظهر ان قسم
الزمانات الى اقسام باعتبار التقدم والتاخر مبنى على كون تقدم بعض اجز الزمانات على بعضها
بيننا واعتبر على ما بين كثير من يستتبع بانقسام الى هذه الاقسام ليس من اهل الكتاب و قد
احاطة على ان المتقدم المذكور بين غير محتاج الى الكتاب **اقول** كون كثير من اتفاقا سمى
للزمانات سابقا على درجة اكتساب غيرهم ولئن سلمنا ذلك فلا يلزم ان يكون لازما بينا بالمعنى
الاعم كما ادعاه اولاد ثبوت اللازم لشيء بالمعنى الاعم للزوم من قبيل الابديةيات
الاولية ويجوز ان يكون ان يكون هذا من اللازم من قبيل الابديةيات الاخرى لا من التبع
الاولية ولا يكون لازما بينا بالمعنى الاعم وان لم يعتبر في اللازم البين بالمعنى
الاعم ذلك بل اكتفى بمجرد عدم الاحتياج الى اكتساب لم يثبت المطلوب وهو
كون التقدم والتاخر في اجزاء

في اجزاء

في اجزاء الزمان بالذات كما ذكره ثم ان ما ذكره في الجواب مجموع حول ما ذكره في الجواب وما زاد
عليه الاصفى الدعوى التي قد عرفت ما فيها قال بعض الفضلاء نجيب عن ايراد الشارح المراد
ان السؤال ينقطع عند ذلك القول بحجزة دلالة على ذلك الزمان المتقدم بدون احتياج
ولانه على شئ آخر من التقدم على اليوم فان لم يخل عن الدلالة عليه وذلك راى من الامر
بزمان فوج ومن اليوم بزمان تقدم ونقل زمان فوج مقدم على زمان محمد صلى الله عليه وسلم
كان انقطاع السؤال عند هذا القول باقيا بانه واخر من عليه بان لا يتم ان انقطاع السؤال
بحجزة دلالة على الزمان المذكور واما انقطاع السؤال حين التغير عن الزمان المذكورين
بزمان فوج ومحمد صلى الله عليه وسلم على ان تقدم زمان فوج على زمان محمد صلى الله عليه وسلم معلوم
لان الامر بان لا يعتبر زمانا بزمان غير معلوم التقدم كالمصنف والشارح لم ينقطع السؤال
اقول الكلام المنقول مخيف نعم لو قيل ان السؤال عن تقدم احد الامرين على الآخر من غير
تعيين المتقدم ينقطع عن الزمان فانما اذا قيل ان احدا حادثين كان في الصنف الآخر
في التاخر مثلا جزم العقل بحجزة ذلك على تقدم احدهما على الآخر لكان له وجه **قوله** فلو سلم
فانما يدل على كونه عرضا لم يثبت في الحواشي لو كان هناك صحة واسطة في البتة بفتح
السؤال بل وان كان بديهي البتة وذلك ظاهر لان بداية لانتها في صحة السؤال
عن مطلب الحكم واخر من عليه بان السؤال قد يكون عن سبب البتة كان يقال لم كان كذا
وذلك تجري في النظرية والبداهات ايضا وقد يكون عن سبب الاثبات كان يقال لم قلت كذا
وبماذا علمت انه كان كذا وذلك تجري في النظرية وينقطع اذا انتهى الى البديهي وقد اعتبر
الشارح السؤال عن سؤال سبب الاثبات حيث قال لما ذكرنا ان المتقدم عليه ولا انتهى الى البتة
تقدم بعض اجز الزمان على بعض آخر انقطع السؤال كونه بديهي ويلزم من ذلك انتفاء
الواسطة في الاثبات لاني البتة ولذلك قال ولو سلم فاما يدل على كونه عرضا او لا فبعض
عدم الواسطة في الاثبات لانه البتة والحجج حسب ان السؤال مطلق ينقطع واخر من عليه
بانه يلزم انتفاء الواسطة في البتة ايضا **اقول** اعرض الشارح عن القوم بانه لا يثبت
كون التقدم والتاخر عن اوليا لاجزاء الزمان بناء على ان انتفاء الواسطة في الاثبات
لا يلزم انتفاء الواسطة في البتة وما ذكره البديهي انما يدل على انتفاء الواسطة في الاثبات
فذكرت في الجواب ان السؤال مطلق ينقطع عند الانتهاء الى اجزاء الزمان فيلزم كونه عرضا
او لا ويثبت ما ادعاه القوم فان نوقش بان ما ذكره دليل اخر قلنا نعم فان قولك لما ذكرنا قلت

كذا انما يشمل طلب دليل الذي والاني فانقطع هذا السؤال مطلقا يدل على انتفاء البتة والاثبات
 معا وفيه المعاد ونسبنا انه دليل آخر فيمكن كذلك اذ لا اشعار في عبارة الخواشي بان ذلك يتم
 للدليل المذكور وكذا باننا تدعى القوم بدليل آخر سوى ما تقدمت اشارة في قوله ويظهر ما يلي
 لم يترك الاول للاخر ثم قوله والمخفى حسب ان السؤال مطلقا يتوقف على ما به بعد وانما انقطع
 السؤال عن العلم وهو محال او لا يتحقق على احد عدم توجه السؤال بانه لم يكن ان اشترط ما هو اليوم
 كما لا يتوجه السؤال بانه لو كان الواحد نصف الاثنين **قول** والحق في قوله وجب الضبط المقتضى في
 قد علمت المخفى الماد من التقدم على ما نقل من الشفاء فلا بد ان ان اردوا بالتقدم المعنى اللغوي فذلك
 غير حاصل في الشرف اصلا وان اردوا به معنى آخر فلا بد من بيانه ولا يحتاج الى الاخذار عند بيان
 زيادة الفضل والشرف سبب التقدم في الحال عابا مع عدم جريانه في غير الانسان وكون
 التقدم بالشرف جازا كونه في غيره جعله مقودا بجازا والامور التي لها علاقة باق من التقدم
 لا طلاق التقدم جازا كونه مقودا بغيره من حيث لا يخلو فليس به اية واعترض عليه ما لا خلاف لان
 ان الامم المشتركة المذكور بين المعاني لفظا المتقدم كيف وكون كذلك كان لفظ التقدم مع واحد
 مطلقا على جميع تلك الاقسام وليس كذلك بل هو مقول من بعض هذه المعاني الى بعض اخرى كما مر
 في الشفاء وتبين عنه انما واماننا فلان احد مع لفظ التقدم هو التقدم بالشرف كما نقض عليه
 الشيخ في الشفاء ونظرا لظلاله عليه بحسب هذا **القول** من راجع اشفاء الشيخ من انما سابق في باب
 ما اتي في معنى من المعاني ما ليس لشيء ولكنا منه فبولنا في زيادة فان الشيخ قد اطلق النسبة
 على المعنى المشترك من بين المعاني وقد اطلق المحققون كالمعنى وغيره على انه مشترك بمعنى المقبول
 احد منهم بخلافه واخفا لفظ التقدم على المشترك كافي قوله والسير ومقابلة ما بالعلمية او
 بالطبع الى اخره فلو كان مشتركا لفظا لم يستعمل كالاختصاص على من له فطرة اذ على تقدمه لا يشترط
 المقتضى ان كان المراد بالسير احد المعاني المخصوصة فلا يجوز تقييده الى الاقسام المذكورة فكذا
 ان كان المراد جميع معانيه على تقدير استعمال المشترك في جميع معانيه او جميع معاني السبق ومقابلتها
 بصرف عليها انها اما بالعلمية او بالطبع الى غير ذلك بل جميع المعاني جميع الاقسام لا واحد منها وايضا
 لا يصح اطلاقه في قوله ومقابلتها لان المعاني التي هو المعاني لا لفظ السبق والمقابلتها من هذه
 وان تعلم ان من الشيخ وغيره وهو الرخا في معنى من المعاني لفظا جميع الاقسام ثم ليت ادري ان
 بعد ان سلم ان هذا المعنى مشترك بين جميع الاقسام وعلم ان جميع المعاني من المحققين انتفوا على ان التقدم
 اعلم من هذه الاقسام ان المعاني لا على من وضع التقدم بازا والمعنى المشترك كافي في هذه الحكمة في هذا **القول**

في قوله تقدم التقدم بالعلمية في قوله تقدم التقدم بالشرف

على هذا ان يكون من تقدم العلم على المعنى في الخواشي انما يلزم ان يكون لها تقدم بالعلمية
 العلمية لان يكون لها تقدم عليه بغير الزمان اذ لا يلزم من اجتماع عدة اقسام من التقدم
 في شيء واحد كالتقدم بالذات والشرف والزمان والرتبة لتلك بالنسبة الى احوالها العصرية
 واعترض عليه بان الشرف لا يلزم على هذا ان يلزم بحقيقة هذا التقييم وهذا التقييم
 يقتضي خروج المعنى بالطبع لانه اعتبر فيه اجتماع التقدم مع ان اخر واجتماع هذا الشيء مع الشيء
 مع ودخوله في التقدم بالزمان صدق توفيقه اخرج عن التقييم عليه فيلزم بحقيقة المذكور خروج
 المعنى عن التقدم بالطبع ودخوله في التقدم بالزمان ولا يندفع ذلك ما ذكره في جواز اجتماع تقدم
 المتقدم وبحقيقة هذا التقييم يمنع اجتماعها حيث اعتبر بعضها مائنا في المعية بعض اخر **القول**
 من هذا الاعتراف المعقول عن فيه بحقيقة المعية المتعارفة كما اعترف بها انما اذ المعنى
 قد اجتمع فيه التقدم والزمان والتقدم بالطبع لا ياتي عن الاجتماع فهو من حيث ذلك تقدم جاز
 الاجتماع واجتماع اجتماعه مع من حيث انه تقدم بالزمان لاني جاز اجتماعه بالنظر الى تقدمه
 مع قطع النظر عن التقدم الزماني **قول** وان لم يكن محتاجا اليه فيلزم عليه ما ذكره ان على
 التقدم بالشرف والتقدم بالرتبة العارضان التقدم بالعلمية او للتقدم بالطبع والتقدم بالزمان
 العارضان للتقدم بالطبع عن التقدم المذكورة اذ التقدم في الصورت المذكورة يحتاج اليه انما
 وقد اعتبر في كل واحد منها كرامة كونه غير محتاج اليه مثلا اذ كان اب مقدا على انما بالرتبة
 لم يصدر في على تقدمه الرتبة تريف التقدم بالرتبة على ما يخرج من التقييم وقس عليه التقدم بالشرف
 والتقدم بالزمان العارضان له بالقياس اليه واوردت عليه في جريد الخواشي انما يلزم ذلك
 لو كان معناه في الاجتماع في الواقع وهو ما لو اريد في الاجتماع من حيث هذا التقدم ومحموله
 ان لا يعتبر فيه الاجتماع فلا يلزم ذلك اصلا اذ يصدر عن التقدم بالشرف والتقدم بالرتبة العارضان
 للتقدم بالعلمية او للتقدم بالطبع ان لا يعتبر فيه اجتماع انما الى التقدم وفيه لحيات معينة
 في التوفيق على ما هو المشهور بين المحققين واعترض عليه ما لا خلاف في معنى قول الشيخ في التقدم
 ان اجتماع اليه التاخر فكذا وان لم يتحقق فكذا ان اجتماع اليه في الواقع وان لم يتحقق اليه فيه
 لانه اعتبر مفهوم التقدم الاجتماع وان لم يعتبر في مفهومه ذلك وحرف الكلام عن معناه الى
 غيره بالقرينة صدقة غير صادقة في جارية سيما في التوفيق واماننا فلان ذلك في نسخة لو كان
 الاجتماع معناه مفهوم التقدم بالعلمية والتقدم بالطبع كليهما لكنه ليس معناه مفهوم
 بالعلمية والتقدم كليهما كما حققناه واماننا فلان لو كان معنى كلام الشيخ ما ذكره لكان معنى
 قوله وان امكن ان اعتبر بينهما ترتيبا لانه اعتبر في مفهومه اسكان الاجتماع ويلزم من ذلك

ان يكون المكان الاحتياج ويلازم من ذلك ان يكون المكان الاحتياج معتبرا في مفهوم التقدم بالرتبة والتقدم بالشرف ولم يعتد في مفهومها ذلك احد ثم نرى التقدم بالزمان على ما خرج من هذا المقدم هو تقدم الاحتياج اليه التاخر ولا يمكن اجتماعهما في الوجود لان معنى الاحتياج ان لا يعتد فيه بالاحتياج التاخر الى التقدم كما حب ووطاه وقس عليه معنى الحسنة المعتبرة في سائر التوقيف بالاكورة **اقول** معنى التقييم هو ان التقدم ان احتياج اليه التاخر من حيث ذلك التقدم فكذا وان لم يحتج اليه من حيث ذلك التقدم فكذا لان الاحتياج من حيث لا ينافي عدم الاحتياج من حيث اخرى ولا من معنى ان احتياج اليه في الواقع من غير تقدير بالحسنة وان لم يحتج اليه كذلك كيف وقد الحسنة معتبرة في التوقن وذلك كما لا يشك على احد من المتكلمين فان نظير ذلك كونه شايخ فليس في كل صفة الكلام عن معناه بل في مرتبة صارفة فان عرف الحكيم والطاير باعبار الحسنة في التقييم لا يستلزم الامور الاخرى فكذا قال الما طول لولا الحسنة لم يلبث الحكمة ومع الحسنة المعتبرة في هذا التقييم هو ان التقدم ان كان حياجا اليه بالنظر الى هذا التقدم فكذا وان لم يكن حياجا اليه بالنظر الى عدم التقدم ولا يمكن اجتنابها في الوجود بالنظر اليه فكذا وهذا التقييم صحيح لا من حيث ان تقدم ان المعتبرة في مفهوم التقدم بالحسنة والطبع هو تقدم الاحتياج اليه على الاحتياج ويترك كل كل منها عن التاخر بقدر كافي في مفهوم تقدم بالزمان وهو امتناع الاجتماع فقول لم يعتد في مفهومها ذلك فخر غير م كما حققناه ثم لو فرض عدم الاعتبار في مفهومها فكذا في الحقيقة فان الاستلزام وعدمه كاف في صحة التقييم وعلى هذا يكون معنى قوله انه لا يعتد فيه بالاحتياج في الاعتبار حقيقة ولا يعتد به عليه فافهم ومعنى التقدم الزماني على ما خرج من هذا التقييم هو تقدم الاحتياج اليه التاخر ولا يمكن اجتماعه مع التاخر من حيث ذلك التقدم وبقيت الحسنة يخرج عن التقدم بالشرف المتعارفين للتقدم بالزمان فكذا في امتناع الاجتماع اني هو من حيث التقدم بالزمان فلو تقدم الحسنة وقال معنى الحسنة انه لا احتياج اليه التاخر ولا يمكن اجتماعها في الوجود من حيث ذلك التقدم نظير ان يدفع الشبهة وللشبهة الاكثية عند المتكلمين ذكره محطته انه كان الزمان عند المتكلمين هو المجتهد والمعلوم الذي يقدر به مجرد وغير معلوم في الحقيقة الزمانية حاصلة لحوادث الجتمعة حقيقة واما الحكماء فكل حصة التقدم التاخر الزماني خارجا عن الزمان لان الحقيقة الزمانية لا يتصور عندهم بين اجزاء الزمان واما في غير الزمان فيتحقق الحقيقة الزمانية في الحقيقة كالحوادث المجتمعة واما الحقيقة الزمانية الحقيقية فلا بد ان على نقيضه في الواقع انية وهو على نظر وكذا معية الزمانية عند المتكلمين لا احتياج لخصتها في اجزاء الزمان هذا ما ذكره الشيخ ونوفلي يتحقق الزمانية الحقيقية عند المتكلمين بين المتكلمين لم يبعد ولا يتصور ان بينهما معية زمانية حقيقة على ما ذهب اليه فان الحقيقة الزمانية لا تكون

في الزمان واحد غايته ان ذاتها يقتضيه الوقوع في الزمان الواحد فلا يكون الحقيقة بينهما لولا انها على تقدير كون التقدم والتاخر الزماني خارجا عن الزمان لكانت واحدة وانما هي واحدة من حيث الحقيقة الزمانية بين المتكلمين عند المتكلمين فترسم لان الحقيقة لا تقع في زمان واحد بل في زمانين كذا في الحقيقة بوجه الآخر كما حققناه في الحقيقة لا ذاتها فترسم لان الحقيقة لا تقع في زمان واحد بل في زمانين كذا في الحقيقة كالحقيقة المستقلة للمطلوب **اقول** من البين ان المتكلمين بالذات ان نفس الافادة لا يمكن ان ذات كل واحد منها يستلزم الارتباط والاستلزام لذات التاخر لا باجبا بل بوصف فليت شعري اين حقيقة ان وقوع المتكلمين يقين معنى زمان واحد ليس لذاتها بل لكون كل منهما على وصف الآخر قال بعض الفضلاء معية اباري بالزمان ليس بوقت فترسم في زمان واحد ولا يمكن انهما لم يكون هذه الحقيقة معية ذاتية في القسم الاول معنى لها الاتقان في شئ من طراز زمان زائد يقين فيه او يقارنان له واعتد من عليه بان الحصة الحقيقية الزمانية في القسمين المذكورين مح فان كل ما مع الزمان في الوجود مقابل لذلك الزمان مقارنة وخارج عن القسمين المذكورين على كون اباري مع غير زمان ان ليس له معنى بكونه متعلق على الزمان وان كان مع الوجود **اقول** حاصل الامر ان معية اباري للزمان معية زمانية كما ان مقارنة الحوادث للزمان كذا ولا يفتقر ذلك كون المتكلمين في زمان واحد او متكلمين لزمان واحد بل قد يكون احدهما نفس الزمان كما في المثالين وموارد كلام هذا القائل الفصل على نقيض الحقيقة بينه وبين الزمان **اقول** لا يوصف بالزمان كما لا يوصف بالوقت فترسم في الزمان ويلازم عليه ان لا يوصف اباري بالتقدم الزماني على الحوادث مع علم بان كان ولم يكن مع شئ من الحوادث وبسبب حقيقة ان شاة الله تعالى **اقول** اختلفوا في ذلك الحق المتكلمين بين هذه الاقسام المعقولة عليها بالتشكيك ما اشأ الشيخ في المقالة الرابعة من التمسك بالشهادة بقوله فتقول ان التقدم والتاخر وان كان معقولا على وجوه كثيرة فانما لا يمكن اجتماعه على سبيل التشكيك في شئ واحد وهو ان التقدم من حيث هو مقدم شيا وليس للتاخر ويكون شئ للتاخر الا هو موجود للتقدم وقول الشيخ بعد ذلك ان شهور من الجمهور هو التقدم المكان والزمان في شئ على اسم الفعل والبعيد من ذلك ان يكون الوجود الى كذا بل على ان المتقدم والمتاخر متعلق من التقدم المكان والزمان الى معان اخرى وهذا اظهر ما ذكره المحقق لانه ان اراد بالسيف المعنى المذكور فهو غير مفهوم من لفظ السبق وما يقوم مقامه ان اراد معنى اخر مشتملا على الحقيقة معقولة عليها بالتشكيك فهو غير ظاهر قلت عليه في جريد الفتاوى لانه المتكلمين بين كلام الشيخ والمحقق فان المحقق ذكر ان معقولة السبق بالحق الاصطلاح بالتشكيك وهو بينه خارج بالشيخ كل الشيخ ذكر ان اللفظ متعلق من التقدم الزماني والمكان الى التاخر

في الزمان واحد غايته ان ذاتها يقتضيه الوقوع في الزمان الواحد فلا يكون الحقيقة بينهما لولا انها على تقدير كون التقدم والتاخر الزماني خارجا عن الزمان لكانت واحدة وانما هي واحدة من حيث الحقيقة الزمانية بين المتكلمين عند المتكلمين فترسم لان الحقيقة لا تقع في زمان واحد بل في زمانين كذا في الحقيقة بوجه الآخر كما حققناه في الحقيقة لا ذاتها فترسم لان الحقيقة لا تقع في زمان واحد بل في زمانين كذا في الحقيقة كالحقيقة المستقلة للمطلوب

ولم يذكره المحقق في هذه المصنفات بل ذكره في بعض المصنفات و قد ان اردنا
 الحق المذكور في غير مفهوم من لفظ السبق وما يقوم مقامه في دفع بان هذا اللفظ الاصطلاحي
 للسبق وما يقوم مقامه وهو الغنى من حيث الاصطلاح بل هو في الواقع ايضا يترادف ذلك المطلق
 السابق وما اوداه على الحق المشترك في شرا في عبارة الشيخ وغيره من المحققين وبذلك يفسر ما اورد
 المحقق من على هذا الكلام من ان الحق في بعض آخر يدل على انه مشترك في لفظه في بعض المصنفات
 يكون بين كلامنا في الحق ثم حكم الشيخ من انه منقول من بعض الحكماء الى بعض آخر يدل على ان الحق مشترك
 في لفظه امر لا يقتضي ان يكون هذا معنى لفظ السبق كما لا يخفى وما نقل عن الشيخ من انه ذكر اللفظ
 منقول عن التقدم الزمان والحق في اللفظ المشترك بين الحق في بعض كلامه في بيان الاقسام فان الاشتركان
 من ان اللفظ السابق معنى اصطلاحيا فلا بد ان ثبت هذا الاصطلاح اصلا ولا يترادف مع الحق
 المشترك لفظا **اقول** كما تكبد جدال في ذكر الاشتركان في سقوط ذلك وما يشبهه كلام الشيخ
 من انه منقول من بعض الحكماء الى بعض لا يدل على ان الحق مشترك بين الاقسام فان الاشتركان
 اللفظي بين الاقسام لا ينافي الاشتركان المعنوي لجواز ان يكون اللفظ موضوعا لثلاثة اقسام
 ولعن في مفهوم المشترك وقد شاع في كلام الشيخ وغيره من اهل الاصطلاح اطلاق هذا اللفظ
 على الحق المشترك كما في قوله و هو ان التقدم من حيث هو تقدم شيئا ليس له تماثل ولا يشترط
 الا وهو موجود للتقدم فان التقدم والتأخر في هذه العبارة بالحق المشترك بين الاقسام كما لا يخفى
 وليت شعري اذا اراد اهل الاصطلاح التفسير عن الامم المشتركة المنقول بالتشكيك فيما اذا يعبرون
 غير السبق وما اوداه في حق هذا المعنى وفهمه من اللفظ في بلامه في كذب بل هو الحق وغيره
 في نقل ذلك من غير سند معقول عليه مع انه ليس فيه حقيقة يدل على الاخر في حق ستمت الاعتدال
 والسقف بالجماد في اهل الكمال جلب لا عقلا لجهاد **اقول** وذلك لان الاحتياج الى العقل المتصور
 المحجبه الى قبل غير ممكن ولا يجوز ان يكون الاحتياج الى العقل المتصور من جهة واحدة والى اخرى
 من جهتين بحيث لا بد من ذلك من دليل قاطع في غير الغواشي انما كان الاحتياج اليها اقوى
 والكل لان الاحتياج اليها في كل معلول بخلاف غير ما فانه قد يستغنى عنه في بعض المعلومات
 ولانه يغني الوجود على سبيل الوجوب بخلاف غير ما واعرف من عليه بانه يلزم من شيء منها
 ان يكون الاحتياج الى المحجبه اقوى والكل **اقول** كونه الاحتياج الى تعيد الوجود ووجوب
 اقوى من الاحتياج الى غيره مما حكمه الفطرة فان احتياج الممكن او لا بالذات انما هو الى ما
 يوجد وذلك مما لا يوقف فيه العقل كسب كبرى القياس بدرجة واعط لازم وكون الاحتياج اليه
 من جهة واحدة والى غيره من جهتين على تقدير وقوعه لا يوجب في ذلك فاما تعلم ان هذه اجماع اقوى

من جميع الجهات **اقول** اذ يجوز في هذه المسئلة ان قلت في خبر الغواشي فيكون السبق فيها
 اثبت وادوم فيكون اولى ثم ذكرت ان هذا بعد ما يدل على اختلاف حصول السبق في مقام
 وكون السابق مقولا بالتشكيك عليها لا على كون السبق مقولا بالتشكيك على الحقيقة كما ان
 بعض القادير يلزم بعض الاجسام بحيث لا يمكن زواله مع بقائه ولا يلزم منه كون المقدار مقولا على
 المقدار والتشكيك فان قلت مفهوم السبق المطلق كما سبق هو ان يكون الشيء معنى حيث
 لا آخر ولا يمكن ان يكون له فان وجوده معلول في مرتبة وجوده على منتهى ان يكون له مرتبة في
 الوجود ولفظ لا لا يفرق للاحتمال بخلاف وجوده في زمان وجوده فانه يمكن في سائر افرع
 السبق وان لم يكن هذا المعنى المتأخر من هذه الجهة لكنه يمكن ان يكون له فيكون السبق الذي هو
 جزء بمفهوم السبق في الاول ثم يكون السبق فيه اولى قلت هذا لا يقتضي ان يكون اطلاق على
 اقله بالتشكيك كما ان يكون خطا من خط لا يقتضي ان يكون اطلاق اخطا عليها بالتشكيك
 وكذا كون سوادا من سواد لا يقتضي كون اطلاق السواد عليها بالتشكيك واعرف من عليه بان
 الظاهر ان دعوى العدم ان الامم المشتركة بين الحق وهو ان التقدم من حيث هو تقدم شيئا
 ليس للتأخر ولا يشترط للتأخر من حيث هو متأخر الا وهو للتقدم مختلف الحصول في موقفات
 فالجواب على المورد انما هو ان يكون مقولا بالتشكيك في المورد **اقول** بهذا ذكر اطلاق الكلام
 فيه وانت تعلم ان هذا لا يباد على ما ذكرته فان اريد انما هو على ما ذكره الشيخ وغيره لا يقول
 بمثل هذا التأويل كما ذكرته في نظائره من مقوله الوجود والسواد بالتشكيك وانما يكون السبق
 من معنى السبق اعني السابق مقولا بالتشكيك على موقفات فلا نزاع فيه كما مرحت في حقيقة
 في بحث التشكيك في ان يقال هذه بضاعت ردت اليها **اقول** او حاجة كما في التقدم بالعلية او التقدم
 بالطبع قيل فيه بحث لان العارض الذي يقع التقدم وان شرطه باقيات لا بد وان يكون مشتركا
 بين التقدم وان شرطه كالزمان والكل كيف لا و تقدم التقدم انما يكون فيه والحاجة ليست
 مشتركة بينهما اذ لا يجب ان يكون للتقدم حاجة الى شيء والصواب ان يقال في حصول الوجود كما
 في التقدم بالعلية او بالطبع لان العارض الذي يقع التقدم بالعلية بقوله فاذن وجود كل
 معلول واجب مع وجود علته ووجود علته واجب عند وجود المعلول واما معنى الزمان او التأخر
 او غير ذلك كمن يبا معا بالقياس الى حصول الوجود وذلك لان وجود ذلك لم يجعل من هذا ذلك
 له حصول وجود ليس من حصول وجود هذا وذلك لان وجود ذلك لم يجعل من هذا ذلك حصوله
 وجوده ليس من حصول وجود هذا وهذا حصول وجوده هو من حصول وجود ذلك فذلك تقدم
 بالقياس الى حصول الوجود فقلت عليه في خبر يدات الغواشي انما هو في ذلك اذا اراد السراج

والكلان

بيان المعنى الذي فيه التقدم اما اذا اراد بيان ما هو منت تقدم فلما اذا الحاجة منت التقدم
بلفظ اعلى نظير ما ذكرنا وقال في التقدم واما معارضة الظاهر ان الباء للسببية والظرفية وعلى
تقدير التثنية لا مانع من حمله على السببية فلما يرد ما اوردته واعترض من عليه بان اراد بقوله
الحاجة منت تقدم انها منت تقدم بالطبع فم كل لا يكفي ذلك في حكي كلام الشرح على
بيان منت تقدم فان الشرح رتب المتقدم بالطبع والتقدم بالعلية كبرها والحاجة والاد
ان الحاجة منت تقدم بالعلية فم لان غير انما على من العمل محتاج اليه وليس تقدما بالعلية
بل منت وانه ما نعتنه عن الشيخ انما وايضا لو كان مباديه بيان ذلك لما كان الاشكال في القسم
اساسا في تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض آخر لا محالة بسبب غير ذواتها بل اجزاء الزمان
في الحقيقة **اقول** قد بينا ان منت تقدم بالعلية وبالطبع المحقق بها من سائر المقام
واحال تحصيل الحاجة التي هي منت وكل من في فهم المقول فلا يرد ما ذكره اول الاما ذكره ثانيا
ايضا لان كون تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض سبب غير عارض في ما ذكره من ان التقدم
وان اجزاء الزمان بالذات وبغيرها بواسطة فالاشكال قائم ثم هو في مورس
بعدم التنبه عليها منها ان المعترض من اطلاق التقدم على المعنى المشترك في اول البحث لم يراكم
اطلعه غيره وقسمه الى اقسام كما هو المشهور وهو قد انكر جواب ذلك فيليب ان يفرق
اشكال المشهور المشهور بذكره ويترجم ومنها انه لو قال في الابداء على ما ذكرته لان ان الشرح اراد
بيان منت تقدم لان الزمان والمكان والكمالي المعنوية في الاقسام الاخر مشتركة بين التقدم
والاخر لمكان من مافى ابداءه لم يتجش من منى بنية المنع بالمنع وكان له صورة عند
من لا ديرة له ووجه هذا الترفع ان زمان الابق زمان والمكان الابق مكان والكمالي كالباقية
ففي ان منت تقدم فيها الزمان والمكان والكمالي ومنها ان الشيخ روى معية العلة للمعقول
بيان ان يكون في الزمان او الدهر او غيرهما من بيان معانيها جذبا على طلب الكمال وان لم يكن له
مدخل في هذا الجواب فيقول قد حقق في موضعه ان نسبة الثابت الى الثابت هو الدهر ونسبة
الثابت الى الغير هو النسبة قد نسبته الى الغير هو الزمان فان كان العلة والمعلول كلاهما
غير زمانيين كالواجب في ولا معلومة المجردة كان معاني الدهر وان كان كل منهما زمانيا كانا معا
في الزمان وان كان احدهما زمانيا والاخر غير زمانيا وذلك كما يتصور اذا كان العلة غير زمانيا
كما لمعقول بالنسبة الى الافلاك وهي معاني الدهر اذا علمت ذلك فاعلم ان معية الواجب في الزمان و
الزمانيا من قبل اسم الاجرة كل فربط بين التقدم الزماني على تقدم الواجب والمجرد غير زمانيا او المعية الزمانية
على معية الزمان في بل المقرب الذي ذكره التقدم الزماني في ثل هذا التقدم فلما بدان بل بالعارض الزماني

في عبارة الحق ما يشمله **قول** اما الاشكال في القسم السابق قيل هذا الاشكال في ما يتوجه لو اردنا ان يكون
الزمانيا كما حمله الشرح اما اذا ريد به ما يكون لاجزاء الزمان لزمانها وبغيرها بواسطة وهو عدم
الاجتماع فلا اشكال لان تقدم بعض للمكان بذاته ولا يمكن بواسطة وهو ان يكون من المبادىء المحذورة
كان تقدم بعض اجزاء المكان على بعض آخر بعارض مكان على العارض الزماني والكمالي في الزمان
والمكان بعيد جدا **اقول** لان ان الشرح حمل الزماني والمكان على الزمان والمكان اذ ليس كلامه
الشعر بذلك وما حجب المعترض ان يفرق الاشكال بالجل عليه غير ثم لانهم جعلوا التقدم عارضا لاجزاء
الزمان لزمانها لا لاهلها آخر وعلى ما ذكره يكون لاهلها آخر ثم عدم الاجتماع ليس منت تقدم فانه كما
بين المتأخره والتقدم فلا يبيح ان قاله ولان ان القرب من المبادىء المحذورة وهو من الممكن الذي
ولا يمكن بواسطة كيف والمكان هو السطح عندهم واليوب من المبادىء في الوضع ولا قبول للسطح
الوضع بذاته وقبول للمكان بواسطة غيره **قول** لا يمنع الخلق بينها قلت في احدائه من ان الممكن
انفقوا على امتناع الخلق من القديم والحادث الزمانيين ولو اعترض الزمان فيهما لزوم السلسل على هذا
ففي قوله في القديم والحادث الاضافيين لانه لا يمنع الخلق منهما انهم لم يمتنعوا فيها ذلك كما يرد
ان اجتماع الخلق انما هو اذ لم يعتبر فيها الزمان واما اذا اعتبر فلا يكون بينهما منع الخلق فلا يلزم
وعلى العرض من ذلك ان كون الزمان حادثا زمانيا لا يقتضي وقوعه في زمان لعدم اعتبار الزمان
في التقدم والحدوث الزماني قيل فيه بحث فالاولي ان يقال الجمهور يطلقون التقدم والحاد
الزمانيين على معنيين للربح عنهما شي من الوجود فلو كان الزمان معتبرا فيها لزم النسب **اقول**
اما البحث فلم يذكره فلا يعلم حاله مطلقا واما جمل او في فليس كذلك بل الاول ان يقال كما ذكرنا
انهم انفقوا على امتناع الخلق من القديم والحادث الزمانيين فلو كان الزمان معتبرا فيها لزم النسب
ووجه الاولوية ظلال المعنيين انما يتبين بعد تحقق كون الزمان معتبرا فيها وغير معتبر فعدم
اعتبار الزمان الابق على تعيين المعنيين فلا يحسن تربيته على انهم يطلقونها على معنيين للربح
عنهما شي من الوجود وان ارادنا تعلم احدهما انهم يطلقونها على معنيين للربح عنهما شي من الوجود
فان لم يتبين عند المعنى فهو بعينه ما ذكرنا فندبر **قول** وتحقق الحدوث الذي بهذا المعنى فلو كان
الحق قلت في الحاشي لم يكتف حاكم بذلك لان معني الحدوث عندهم هو مسبوقية بالعدم كما هو
المعارف الا انهم جعلوا مسبوقية اهم من اللائقة والزمانية وتوكل بذلك نحو المعنى المعارف
من الحدوث بالكمية وكان اطلاق الحدوث عليه في اصطلاح واعترض من عليه بان لا يمتنع ان الحدوث
الذي عند الحكماء هو مسبوقية بالعدم بل هو عندهم بالملا وجود والا عدم كلاهما كسب **اقول**
الا وجود هو العدم بالمسبوقية بالملا وجود مسبوقية بالعدم ولا يمتنع في ذلك كونه مسبوقا بالعدم

ايضا فان الممكن قبل تأثير العلة فيها لا شيء محض فيصدق جميع السوابق التي هي موضوعها ولا يصح
شيء من المحققات ثم قوله هو تقدم المسبوقه بالا وجوده والاعدم كلاهما ان اراد كلهما معتر
في تقدم احد وثباته في نفسه خلاف ما علم من كلام القوم فانهم بعد ان قسموا حدوث المسبوقه
بالعدم قالوا ان المسبوقه ان كان مسبوقا لزمان لحدوث الزمان وان كان مسبوقا لزمان لحدوث الزمان
الزمانى ويدل على كلام الشيخ الذي مستقده وان اراد انه مستلزم المسبوقه بغيرها حتى مع انه خلاف
ظاهر اللفظ لا يضر اسم ما ذكره عن اصله لا يضر في الحقيقة كما لا يخفى **مر** قال الحكماء ان قلت
ا كذا شيء ما زاد الشيخ في التبيين الشفاء على ان قال للمعلول في نفسه ان يكون ليس عليه ان يكون
امر الى موجودا والذي يكون في نفسه اقدم عند الله من بالذات لا بالزمان من الذي يكون
له من غيره فيكون كل معلول ان بعد ليس بعدية بالذات هذا كلامه ويوجه عليه ان المعلول
في نفسه ان يكون معدوما كالسبب ان يكون موجودا متا احتياجه في كلامه في الوجود والعدم
الى العلة وسنرى في هذا الموضع وجه آخر وهو ان وجود المعلول لا كان من وجود العلة
فلا يكون له مرتبة في كونه وجود العلة الا العدم والعدم لا يمكن وجودا متا اخرها ويرد عليه
شئ عام فان خلف وجود المعلول من وجود العلة انما يقتضي ان لا يكون له في مرتبة وجود
العلة ولا ان يكون له في تلك المرتبة العدم فان قلت اذا لم يكن له في تلك المرتبة وجود
كان له فيها العدم والعدم الواسطة وايضا لا معنى للعدم الاسبق لوجوده واذا ثبت
ان ليس لها الوجود في تلك المرتبة ثبت انه معدوم فيها قلت يقتضي وجوده في هذه المرتبة
سلب وجوده فيها على طريق نفى المقيّد لا سلب وجود المقتضى ذلك السلب يكون في تلك
المرتبة اعني النفي المقيّد ولا يلزم من انتفاء الاول تحقق الثاني لانه ان لا يكون انتفاء
بالوجود لا انتفاء بالعدم في هذه المرتبة كما ان المتأخر في الزمان متصرف بالعدم
في زمان وجود المتقدم فيكون المتأخر بالمرتبة متصرف بالعدم في مرتبة وجود المتقدم لان نقول
سلب الوجود في زمان يستلزم الانتفاء بالعدم في ذلك الزمان والآن لزم خلقه من طرفي
الخلق في ذلك الزمان وهو محال واما سلب وجوده في مرتبة معينة فلا يتلزم انتفاء بالعدم
في تلك المرتبة على ان يكون المرتبة طرفا للانتفاء فان خلق المرتبة من التقيضات بمعنى ليس
شيء منها في تلك المرتبة غير محال بل واقع كما مر حقيقة وقد يخص من ذلك البحث ان الممكن
ليس له في المرتبة الـ بقاء الامكان الوجود والعدم فله في هذه المرتبة العدم والامكان
فان اكتفى بالحدوث الذاتي ثم والافاضة تعامل ان يقول لو تقدم عده بالامكان بالذات
على وجوده كما اذ عتيموه لكان مقدما بالطبع عليه اذ التقدم الذاتي عندهم مخفف بالعلية

وما بالطبع ولا مجال للعلية فيلزم الا يتحقق العلة التامة البسيطة وبخلاف مذهبهم ولكن كذا
من ذلك انهم ارادوا بالعلية ما يحتاج اليه المعلول في وجوده فنفس الاحتياج وما هو سبب كماله كان
والاعتبارات اللازمة له حارسة عنها لانها غير مستور اليها في هذا النظر بل هي موزعة عنها في هذا النظر
ولذلك مقرر عدم دخول الامكان الذاتي في العلة واعتراض عليه اما اولها ان الشيخ لم يرد قوله
للمعلول في نفسه ان يكون ليس له في نفسه معدوم كما حسبه في نفسه ليس لا هو ان رة التي ذكره في
بحث الحاشية من حيث هي ليست الا هي وحاصل ما ذكره ان المعلول اذا اخذ بنفسه لم يؤخذ معه غير كان
جميع ما يحتاجه فلو باعته في هذه المرتبة فسلط فيها به عنه يكون له في نفسه والوجود يكون له علة التي هي
غيره والتبني في ذاته مقدم على ما له من غيره فتقضى ان يتحقق الشئ المعلول بعد ليس بقدر ما بالذات
ولا يرد ما لورده عليه من ان المعلول ليس في نفسه ان يكون معدوما كما لا يخفى فلو كان وجود المعلول في مرتبة وجود
العلة اذا كان معلوما على طريق نفى المقيّد لم يكن المعلول وجودا في هذه المرتبة فيكون معدوما فيها لعدم الواسطة
فكون سلبه متصفا بكونه في هذه المرتبة والاطلا هذه المرتبة هي وجوده وسبب وجوده على هذا
الاكتفاء في وجوده يرد بوجه مجمع سلب على طريق نفى المقيّد لم يكن سلب وجوده في يوم الجمعة طوارا ان يكون
انتفاء بالوجود ولا انتفاء بالعدم في هذه المرتبة فلي جواز ذلك ثم لان انتفاء في هذه المرتبة
بالعدم لازم لتقدم هذه المرتبة على وجود المعلول ووقبل وجوده معدوم بالضرورة سواء كان ذلك البطل
زمان او مرتبة واما ان فلان عدم السبق لخلق المرتبة من التقيضات غير مسلم لان العقل كما عجز
بقدر التقيضات على امتناع اجتماعها وانتفاء ارتقا رعاها مطلقا سواء كان الاجتماع والارتفاع
في زمان او في مرتبة فكما انه ينتج اجتماعهما في زمان واحد او مرتبة واحدة كذلك ينتج ارتقا عكس
في احدهما ثم قد يحضر العقل الحاشية بجزءه عن جميع ما يجاوز ما هو لو كانت كذلك كانت زمان او مرتبة ذلك
ظاهر جدا واما راجع فلان احتفاء التقدم الذاتي عند مع قيام العلية وبالطبع ثم اذ تقدم الشيء في نفسه على
ماله من غيره ايضا تقدم ذاتي على ما نفس عليه الشيخ فيما نقله آتيا واما خاتمة فلان بغير العلة مما يحتاج اليه
المعلول لا يقتضي ان يكون الاحتياج اليه غير سابق على الاحتياج كما حسبه ولو سلم انه يقتضي ذلك لم يخرج عن
تقرير العلة الى بقية الاحتياج كالتعال على المادة في الامور الحادثة **مر** يرد في اول هذا البحث على
قوانين الآداب ينحو الخواص عن العمل فتقول لا تسلك الى الشيخ معلل في هذا البحث ما نسخ لنا ايضا
دليل على هذا الطلب فلا يلبس عليه في قوة الخلق والكلام المصدر يقول فان قلت دليل لاثبات العلة
المستوفى من قبل المعلول والجواب عنه من مقتضى هذا الدليل وكذا الكلام المصدر بالانتفاء دليل آخر
لاثبات تلك العلة وجوابه منع اذا تم هذا الظاهر ان المستوفى التي ذكرها خارج عن قولنا التوجيه
والا سيما قوله فلما جاز ذلك ثم فانه قد اخرج به ثم يرد من عن ذلك فانه ام معدوم في ينوش

لرفع الشبهة فنقول جدا انما من غير ما كان توجه الكلام الشيخ وحله على ما لا يفهم منه اصلا لاسم
 من العقل اذا اخذ بنقته كان جميع ما يتغير به معلوما عنه في هذه المنة ومعلوم ان سب ما يتغير به
 ايضا اسم يتغير به ايضا فيكون معلوما عنه في هذه المنة قلب ما يتغير به لا يكون له نقته فخطا ما
 ما ذكره اوله وما اورده ثانيا من جهة الى ما ذكرته في السؤال الاول والى واجب عنه وما ذكره ليس
 الا مصدرة على الخط اذا عدا المحنة المحنونة بعينها فان السائل منع ان سب تكون الوجود في منة
 يستلزم كون سب الوجود في تلك المنة ومنع عنه قياس ذلك على سب كون الوجود في زمان كون
 سب في ذلك الزمان ومنع اقل من تلك المنة عن التقيض بعينه انه لا يكون شيئا منها في هذه المنة
 و هو اعادة تلك المحنة المحنونة كما تم في كل ما ذكرته في المنة من جواز خلق المنة عن التقيض
 بعينه ذلك الجواز مع ظهور ان عدم تقدم الشيء على الشيء لا يستلزم عدم تقيضه على ذلك الشيء
 فانه وجوده ليس متقدما بالذات على وجوده في ذاته و عدمه ايضا ليس متقدما على وجوده
 فليس وجوده في المنة السابقة على وجوده ولا عدمه فيها وليس ذلك ارتقا على التقيض في نفس
 الام اصلا كما انه ليس خلقا لما بينه في نظر العقل عن التقيضين كما ذكره ارتفاعا عما يجلس الام
 نظره سقوط ما ذكره ثانيا وثالثا وما ذكره رابعا من لا يفر لان التقدم الزاوي كاف في لزوم
 الخذ والذكر لان التقدم الزاوي محال اليه فيكون عدمه اوجزا من العلة فاذ لا محال للعلية فيكون
 جزء منها فيلزم ان لا يوجد علة فانه بسيط على ان هذا المنع يتوهم من تقدم الزاوي لا السبب
 وهو غاية البعد عن الطبع السليم وجعل وجوده في سبب المنع من خواصه في الكلام في
 اشكال كون هذا قدما ذاتيا وهو جمل سبب المنع الاخصار وما ذكره مني اغفال متناه في الوفاء فانه
 اذا قيل ما ذا يحتاج اليه في الاستنباط انما لم يعد الا جيل الى الالاء المنع منه قطعا بل انما يجب
 بذكر المنع والآلات وسائر ما يتعلق به الا في وجوده نفس الاحتياج وما سبق عليه لا مكان
 وما ذكره بعد الترتيب من خروج العلة السابقة على الاحتياج وفترتها بانها على المادة مما يتجهت منه
 البصيان ثم نقل هذا الفرض عن بعض الفضلاء ومارا في فائدة ورائها تركه اجد **قوله** كل ما يمكن
 اجزاؤه في القديم قلت في الحواشي يمكن ان يقال لو وجد القديم الذاتي لكان حادثا ذاتيا لا يسوقه
 بموصوفه فيلزم ان لا يكون موجودا في منة وجوده موصوفه فيكون الكوصوف في تلك المنة حادثا
 ههنا وانت فيما سبق في تحقيق الخدوش الذاتي قادر على حمل هذا واما قوله قال المصنف في العلة
 اراد فيها قدما على طريق نفى التقييد ولا يلزم ان يكون حادثا فيها لجواز ان يكون في المنة الخلق
 خا من غير ما فيه تحت اذا خلقت من الخدوش والتقدم الذاتي بانها تسير في المنة لا جازم كما
 لا يخفى على من تأمل فيها **اقول** مسلم ان اخلو عنها بحسب نفس الامر متنع واما فلا كيف وكل موصوف

منه في خد ذاته خال عن الاتصاف بكون الوصف وتقيضه فلا يتغير خد ذاته ليست حادثا ولا قديمة
 فكانت شيئا قال انما من ان الحاشية ليست من حيث هي الاصل **قوله** وكل ما يكون العدم جزءا من
 موجودا قبل غير ثم اذ مفهوم السبق لا يلزم ان يكون كنه لا فزاده بل يجوز ان يكون عارضا لها
 وعارضا الوجود الخارجي فيكون العدم معترضا فيه لا يبري ان بعض من يرى وجود النقطة
 في الخارج عرّفها بانها عرضية وذاتية وضع يفتقر عدم النفس فلا يولي ان يقال لما كان العدم الذاتي
 عدم المحسوسة بالغير كان العدم محمولا عليه بالكونا فاذ فلا يكون موجودا خارجيا **اقول** انت
 خير بان هذا المنع لا يبري الخارج لانه انما ذكر ان ما يكون العدم جزءا من مفهومه لا يكون موجودا
 اذا كان جزءا من مفهومه يكون داخل في مفهومه لا عارضا له وما ذكرته التوفيق ليس الا المطالب
 لان من عرف النقطة بذلك لا يدعي دخول هذه الامور في مفهوم النقطة **قوله** فلو من ترك
 الواجب من اجزاء عقلية الى قبل فيه تحت اذ لو كان الاجزاء العقلية عبارة عن شيء كشيء غيب
 في الوجود الذاتي كما ان الاجزاء الخارجية عبارة عن شيء كشيء في الوجود الخارجي لزم احتياج
 الشيء اليها في التحقق الذاتي كما يجب ان لا يكون لا امتناع ان يكون الشيء في الوجود الذهني واجبا
 بالذات لا حاجة الى الذهني في هذا الوجود واستغنى الواجب عن شيء هذه الاجزاء عنه فليس
 الدعوى هناك ان الواجب في الوجود الذهني بسيط والا لزم احتياجه في هذا الوجود في غيره لانه
 في هذا الوجود الى غيره لانه في هذا الوجود ليس واجبا قطعا و محتاج الى غيره سواء كان بسيط
 او مركبا بل الدعوى ان الواجب في الوجود الخارجي الذي هو واجب فيه يرى من الاجزاء التحليلية
 فلان الاجزاء التحليلية هو ما يقسم العقل الشيء له سواء كان متذرا كما كشف متفصل واحدا او غير متفصل
 كالجنس او الفصل وهذا التقسيم يخص بالاجزاء العقلية بعض الشيء وله ذات حاصل فيه واذ ان
 العقل تلك الذات التي انشئ الذي هي بعض في مرتبة الوجود حكم بتقدمها عليه بالطبع فلو كان
 للواجب شيء من تلك الاجزاء لم يكن واجبا بالذات ومنتهى سلسلة الوجودات ههنا قلت الاجزاء
 لم يكن واجبا بالذات العقلية التحليلية محصل وتعمل العقل وتقسيم الكل اليها في لم يقسم
 العقل الشيء لم يكن اجزا عقلية اصلا فيكون الاجزاء المذكورة متأخرة عن تقسيمها فقلت
 يتصور ان يكون الاجزاء متقدمة عليه قلت تلك الاجزاء ذات متقدمة بالوحدة قبل تقسيم العقل
 الشيء ولم يسمي بعضها عن بعض في هذه المنة فاذا قسمت اتصفت ذات الاجزاء العقلية بالبعيد
 والكثرة وتقسيم بعضها عن بعض عند العقل فذات الاجزاء متقدمة على التقسيم المذكور وانما تلك
 الذات بالذاتية متأخرة عن العقل حكم بتقدم ذات الاجزاء على الشيء لا بتقدمه عن وصفه بالذاتية
 غاية الامر ان حكم بتقدمها عليه يكون بعد التقسيم اذ قبل التقسيم لا يجزئ ذات اجزاء عند العقل

الشيء وتقسيمه

ولا يقدر العقل ان يحكم عليها فاذا قسم الشيء الى الاجزاء ونيزه اجزاء عنه وقاسل الشيء اية مرتبة
الوجود حكم تقدم ذات الجزء على الشيء الى الاجزاء تقدم بالبطس ذات الجزء تقدم عليه وعلى التقسيم
ايضا وحكم العقل بتقدمها على غيرها ولا يحد في ذلك فان قلت معنى تقدم امر على اخر عبارة
عن سبق حصول التقدم على حصول التوقن وهو عبارة عن ان يكون للتقدم حصوله مرتبة لا يكون
المؤخر حاصلها فاذا كان ذات الجزء المذكور متقدما قبل التقسيم وهي مرتبة لازم ان يكون
للمبهم على بوجه حصول وهو متقدم عند القوم قلت لانهم ان السبق المذكور عبارة عن ذلك كيف
ولو كان كذلك لازم ان يكون العلة الموجبة حصوله مرتبة بدون حصول المعلول بل بوجوبه
عن حقيقة ما يجد العقل للتقدم على الآخر اذا قاسمنا الى الوجود بوجبه على ما في العقل منها في قوله
وجد العلة فوجد المعلول ووجد الجزء فوجد الكل ولا يحد في ان يجد العقل بعد التقسيم حقيقة ذات
وقبله فان قلت قد اشتهر في السنة الماضية من الشرح ايضا ان الاجزاء العقلية هي التي
الشيء على في الوجود الذي على ما ذكرت انت هي نظر من الاجزاء العقلية التي العقلية التي اليها
وان كان في الوجود خارجي فانها امد التقدم بها قلت قد يشبه انهم ارادوا بما ذكرت فاهم
مرجوه بان الاجزاء العقلية لانها على حيوان ان طوي والسواد من اللون الغابض للشم والاختلاف
في الان في الوجود والخاص حيوان ناطق لا في الوجود الذي فانه في كبر ليس حيوانا ولا ناطقا
بل كيفية نفية كما تحقق في موضع ولا في ان السواد في الوجود الخارج لئلا يفتقر بعض البشر الى الوجود
الذي هو في نظري فذكر اكثر من ان يحصى **قول** لما كان ذات الجزء قبل التقسيم متقدما على الكل في الوجود
كما اعترف به فاذا قسم العقل الكل الى الاجزاء فلا يخفى ان حكم تقدم ذات الجزء في الوجود
ان يبق على التقسيم او اللاحقا الذي يتخير به كل جزء من الاجزاء في الكل او في الوجود مطلقا
من غير تعيين والاول باطل لانه باقيا في الوجود متقدما على الكل فلا يتصور التقدم والآخر غير
بينما يجب هذا الوجود وكذا ان لا يجب هذا الوجود متقدما على كل جزء كما اعترف به وكذا ان لا
لان وجوده متخير عن التعيين المذكورين وقد بطل التقدم في كل منهما فيبطل في المطلق ثم ان
على عادة المستحق بعد التعيين المذكورين كما اورده على تغيير معنى التقدم سبق حصول
التقدم على حصول المتأخر وذلك يقتضي ان يكون للتقدم حصوله مرتبة لا يكون التام حاصل
فيها فلو كان ذات الجزء متقدما قبل التقسيم لازم ان يكون للمبهم غير بوجه حصوله وهو متقدم
تقدم التقدم جعل نفسه في اجواب فانها فعال لان معنى السبق المذكور هو ذلك والسبق
المعنى الالة لو كان كذلك لازم ان يكون العلة الموجبة حصوله مرتبة بدون حصول المعلول
بل بوجوبه من اخيه ما يجد العقل للتقدم على الآخر **قول** بعد الاغراض عن ان

السؤال

السؤال منع وما ذكره بيانه سند ولا اقل من احتمال له للمعنى على ذلك فان منع في مقابلة غير موجبة
ان هذا المنع لا يجدي لان استلزام السبق لهذا المعنى فلا يجدي منه كون السبق عبارة عن ذكر
وما ذكره في موضع التسبق مستقيم اذا القوم اطبقوا على ان العلة الموجبة حصوله لا في مرتبة ان
في وجود المعلول وينبغي ان ذلك ان الحاصل لو كان علة للمعنى لزم ان يكون الحاصل في مرتبة في
موضع وما ذكره من ان السبق عبارة اخيه ما ان اراد مطلق الا حقيقة لازم ان يكون وجهه متقدما
على كل عرض فان اجوبه الحق الوجود من العرض وكل واحد من الاعراض القارة متقدما على غيره
القارة فاما الحق بالوجود منها وان خصص الاخيه بما يستلزم هذا المعنى لزم ان يكون المذكور
ما ذكره اخر من ان الان في الوجود الذي ليس حيوانا ناطقا والسواد في الوجود الذي ليس
لوان في بعضه مني على ما هو من اصول الموضوعه وهي ان ما هي متفصلة في الوجود الذي ليس
وقد سبق الكلام عليه ونقول اذا حصل مفهوم من غير متفصلة في الوجود فلا يخفى ان الحاصل
هو معنى ذلك المفهوم لان العلم بالشيء يستلزم حضور نفس ذلك الشيء لا حضور قايه وصورة فان
كل ما توفى متفصلة ليس حضوره صورة وان فرض اي ارتباط وعلاقة بينهما وكل ما لا يكون
من له فطرة سليمة فان علمت الحيوان ان طوي كان الحاصل في ذلك نفس طوي ان طوي والمسلم
بحسب هذا الوجود هو لوازم الوجود والخاص حيوانا ناطقا ولا لوازم الوجود الذي هو الحق
في موضع وقد يتوهم بواسطة اتفاق لوازم الوجود والخاص ان الوجود في الوجود ليس كذلك
ثم اني ذكرت في احد الاشياء ان نفي تكا لواجب من الاجزاء العقلية ان الاجزاء العقلية
متفصلة بحسب مفهوم متحدة بحسب الوجود اما الاول فخطا واما الثاني فخطا الحاصل فوجودها واحد
ومعناها ان في الوجود ما غير ما بينها وايضا قد ثبت ان الواجب ما بينه له والالائية كما مر
ومعنى ذلك انه شخص بسيط لا يخلو العقل الى ما بينه وشخص ولا الى ما بينه ووجوده اذ لو كان
ما بينه كلية لم يكن من حيث ما بينه موجودة بل يحتاج الى امر اخر فخصه وشخصه فلا يكون وجوده
عين ما بينه ولو كان هو به بسيطة ولكنها بمر موجودة لاحتاج اتصافه بوجوده فصل في معنى
والحاصل ان وجود الواجب لا يمكن ان يتعلق بشيء اخر اصلا سواء كان جزءا له او متوقفا له
اذ على التقديرين يكون وجوده وصفا لغيره يعني انه يكون شيئا موصودا وكل ما يتوالت في وجوده
ممكن كما مر واعتبر على ان اولها ان المفهوم ما حصل في العقل وتعاير المفهومين يدل على ان
ما حصل منهما في العقل ان كان اراد بوحدة الوجود ان وجوده في العقل واحد ومفهوم
فانما العقل ان كان فلا يحال لها كبر وجودا ولا يلزم من جهة الحاصل في الوجود العقل
وان اراد ان وجوده في الخارج واحد ثم كلف لا يحد ان يكون المتفصلة ان ذنبا متفصلة

وجوده في الخارج فلم يجوز ان يكون امره متغيرا بل في ذاته لا يتغير وجوده خارجي واما
ثانيه فلان معنى قوله لا ما به لواجب وراه اثنية ليس فاذكره و هو ظاهر لا شرة به و اما
ثالثه فلان ليس اثر العلة انتفاء معنى قوله لا ما به لواجب و حتى لو كانت ما به لواجب
نفس الوجود لاستغنى عن العلة بل اثره فلو كان لواجب ما به لواجب سواء كانت وجودا او غيره
كان شئ موجودا لا الوجود البحت ولازم ان يتكلم في العلة وقد سبق بيان ذلك في المحل
الساكن فلما يقيد **قول** اما الاول فيسقط الظاهر من ان يثبت لانه توهم ان امره مواد البيان
على ان المتغيرين ذهنا لا يجوز ان يتحدوا في الوجود الخارجي وذلك وهم عجيب ليس له شئ
في صريح العبارة يدل على ان الجنس والفعل متغيران والوجود واحد فلما يكون على الوجود
اذ لاثنان غير الواحد بالبدنية و ليس هذا مما يتخذ و اما كذا فيعارض بطله و اما ثالثه فلان
ما عليه المساواة من ان اثر العلة هو الالات وذلك لا يقدم في المقصر لان ما يحكم العقل في
ما به وجوده فهو معلول عند المتغيرين فان ما يكون كذلك كذا في ذاته الى العلة على الوجه
الساكن في الانتفاء بالوجود على الوجه الاول وقد عرفت فيما سبق ان حقيقة الواجب على
القوم وجوده كما في ذاته فيستغنى في ذاته وفي وجوده عن غيره فان كونه موجودا
عن كونه وجودا في ذاته و قيام الوجود من قبل قيام الشئ بذاته فيستغنى عن العلة في
ذاته و وجوده كما فعل سابق **قول** يجوز ان يكون له جنس متغير في نوعه قبل وقوع هذا
الاحتمال و من كنه من امرين متغيرين ايضا باقرانه كذا **قول** يندفع ما ذكره آنفا بما ذكرناه
آنفا **قول** فلم يحصل من حقيقة واحدة محصلة في الخواص و بما يقع ذلك السند اسر به المربك في قطع
الجنس والبدنية المحصورة كما هو المشهور و دعوى انها اعتبارية مع انه كلام على السند غير مسوغة
الى ان يثبت و ايضا لو انقضى استغنى و الواجب في ذاته على كذا كونه عرضا لا قضيي اجزاء العام
التي هي اجزاء الماهية الصورة احوال فيها ان يكون اعراضا و هو خلاف ما به من قول بان
المعبر في الصورة احتياج المحل اليها فاني وجودها في تحصيل نوعها كما في الصور الجوهرية
فان اجزاء العام تحتاج اليها في تحصيل تلك الانواع اعني انواع الماهية و ان لم يتح
اليها في وجودها و تحصيلها تحت انواعها انفسها و اعترض على بانه لو ترك ما به مركبة حقيقة
من عرض و محله ذات بغير هونها في نفس الامر حال التركيب كان هناك اثنان و كما لا يكون
اثنان حيث يكون اثنان عددا اخر لا يكون واحدا ايضا فان ما يكون في نفسهما اثنان
لواحد في حقيقة و ان يطلب حيزه الوصف انهم بالكلية براه في الماداة الداخلة فيه على
ما بين في موضع و لا يكون التركيب منه و ان بطل المحل بالكلية لا يكون التركيب منه ايضا و ان

بطل

بطل هوية المحل و بغير هوية المحل و بغير هوية الوصف مع مادة المحل فلا بد من صورة يعني
تلك المادة و هي مع الوصف لانه لا واحد حقيقيا كحقيقة اذا انتهت الماهية الى حقيقة
قول كون الاثنين من حيث هو اثنان لا ينافي كونه واحدا بالوحدة العارضة له بل هو واحد
من الاثنين من غيرية و لا يلزم منه ان بطل الاثنان كما ان كون الالف واحدا من اجزاء الالف
كما لا ينافي كونه اثنان فلا ينافي بقاء الاثنين حال التركيب كون المجموع نوعا واحدا حقيقيا فان كثرة
الاجزاء لا ينافي وحدة الكل و قياسه على انه لا يكون عددا اخر قياس مع الفارق قال الثاني
كبر المعنى و احدة بالوحدة العارضة له فان الوحدة في كل جميع العلة في خلاف ارب
الاعداد و نعم الاثنان لا يكون واحدا بالوحدة التي هي جزءه في ذكره سقطت طهيرة ثم القول
بطلان الموهبة في العام التي هي اجزاء الماهية كما ذكرنا كما ان بطل هوية البعض
الذي شئ عليه شئ في الشفاء بقوله لكن قولا في قرب زماننا اخترنا ما به عجيبا و بنا و كما
انما هو على مذمهم فلو فرضنا صحة ما ذكره فلا وجه لبراهه على ما ذكره فليفت و هو غير صحيح كما
سبقته اذا ثبت السوية الى باربع قال المعترض فان قلت ما هو كثره نفس الامر قد شغف
بالوحدة فيها كالبات فانما ثبات كثره في نفس الامر و يصدق عليها الثبات و اقول لا يجوز ان
يكون المربك من الوصف و محله كذلك قلت فليت ذات هي التي شئت و عارض بها مجموع المقدم
المتى باليت اعني المجموع المخصوص فانه عرض للذات التي هناك فالذات كثره في نفس الامر
وهي الثبات لا واحد و المقدم و المتى باليت العارض و هو المجموع و احدها لا كثره عن الواحد
فان قلت الثبات و المجموع بحسب تفصيل العقل اثنان كثرهما في الخارج امر واحد لثباتهما هناك فهذا
الامر لما كان عين الثبات كان كثره فيه و لما كان عين المجموع كان واحدا فيه فلهذا في امر واحد
و كثره قلت سئل انه واحد و كثره في الخارج كنه لما كان العين و انا و هو بما هو عين العين كان كثره
يكون كثره بالالات و لما كان الاجتماع عارضا و هو بما هو عين المجموع كان واحدا يكون واحدا بالعرض
ولا يجزئ ان كون الامر اثنان الذي هو عين مفرد ليس يكون له بما هو عين احدها حكم لا يكون ذلك
ما حكم بما هو عين الآخر كالطبيب كذا فانه بما هو طبيب معالج بالذات و بما هو بان ليس معالجا بالذات
بل بالعرض و هكذا الشئ المسمى من بعيد فانه قد يكون بما هو جسم مفرد بما هو عرض في جسم مع انه
عين كل منهما فاذا كان حقيقة المربك من الوصف و محله من هذا القبيل كانت كثره بالذات واحدة حقيقة
اذا لم يخف بالوحدة كحقيقة هي الوحدة بالالات لا الوحدة بالعرض و اما ما حسم من ان اجزاء
العام في الماهية مستغنية عن الصور الخالية فيها فليس كذلك لما حقق في موضع من ان تلك الاجزاء
عند كبر الماهية تفتقر مبراهة الى معية و هو الصورة الخالية فيها التركيبات و مستحق

الخطاب بطلان انه ليس بما ذكره دليل على ان الماهية الواحدة وحدة حقيقة لا يتألف من اجزاء و
للمعن والواجب عليه اثبات ذلك ثم ما ذكره فان كان لا يلقى بان يتفرق له معن من وجوه الاول
ان ما ذكره من ان البت عارض للنبات لا معنوم المجموع حتى يكون عارض له بل هو ذات النبات المعنونة
للمجموع وذلك ظاهر ان ما ذكره اوله جواب السؤال لا يفتي ان لا يكون مجموع النبات نوعا
حقيقيا اذ الوحدة العارضة للنوع لا يتألف في اشتمال النوع على اجزاء كثيرة فان كثرة هذه الاجزاء
واحدة من النوع ولان فاة بين كثرة الاجزاء وحدة النوع الثالث ان ما ذكره في جواب
السؤال انما يفتي ان يكون وحدة النوع بالعرض لان النوع هو مجموع تلك الاجزاء والمجموع حيث
المجموع له وحدة هي صفها بالذات لا بالعرض في الاجزاء من حيث ذواتها كثيرة ومن حيث انها نوع هي
المركبات واحدا من جميع اجزاء المركبات حقيقة كاعفاء النوس فانها من حيث ذوات الاعضاء كثيرة
ومن حيث انها مجموع البدن واحد فاعلم ما ذكره لا يكون البدن نوعا واحدا حقيقيا ولا انما في اجزاء
النبات والحيوان بل في الغام التي هي اجزاء المواليذ فانها باقية بحدودها عند قسمها لا يفتي على ذلك
حقيقة بتمام القوم وما ذكره من ان تلك الاجزاء في المواليذ بغيره فانه كما في صور المركبات فاذا
اراد بالاجزاء يتخلع عن صورها العنصرية فتختلف فذهبهم فاة باستحالة جوارها فيكون كونها
ذلك فكر عندكم كما سبقت قوله حقيقة فانه يفتي لانه ان اراد ان القوم حقيقة كذلك فهو
افتراء وان اراد ان يفتي حقيقة فهو افتراء كما سبقت عليه وعلى فرض ان يكون كذلك لا يفتي الا بالاد
عن القوم وان اراد بالاجزاء انها لا يغير نوعا حقيقيا كون المواليذ لا بصورة ذلك النوع ومن ذلك
ففي باقية بغيره العنصرية فهو حقيقة لعدم جواز اجزاء الماهية الحقيقة بحسب ذاتها الى
ما يتكلف فيها وتلك يجوز في المعن وان اراد معنى آخر فلما بد من بيانه ينظر فيه ثم اني ذكرت
في بعض خبره ان الغد انما يكون ان يقال اجزاء الغد في المواليذ لا استلزام من ان كنهها
اي الكيفيات التوسطه فتصارت بحيث لو لم يفيض عليها صورة المركب لم يبق بل كان ان يستحيل في
جوارها صورة المركب حقيقة في هذه الحال فيكون جازا في بقائها وذلك ليس بعيد عن النظر
الحكمي وباجل هذا وجه لولا عدة الانصاف ان يكون خلفا عن الايراد **قول** واذا كان
الواجب من غير جوارها ماديا وحل فيها اجزاء الصور في بعض المركب معنوية الواجب لانها
وكان في صورة الصورة خالصة ايضا فانه كثيرة بالفعل فلا يكون واحدا حقيقيا لانها متكثرة بالذات كما
انها قال بتمثيلها على ما كان الوحدة فيه بالفعل لا يكون كثرة فيه بالقوة **قول** لانه ان كثرة الاجزاء
بما في وحدة الماهية فان الماهية المركبة باسرها واحد حيث انها تتكلم كاهية كثيرة من حيث الاجزاء
كلام بتمثيلها ما هو واحد بالفعل من حيثية لا يكون فيها كثرة متعاقبة لتلك الوحدة الالافقة مثلا الماهية

الذي هو في الكون شيء واحد من اشخاص الماهية فلا يكون فيه كثرة اشخاص الماهية الالافقة فانه اذا
قسمت تحت منه اشخاص كثيرة من الماهية وليس فيه ذلك على ما يتجلى بل هذا مبني على اصول الموضوعية
التي هي لاصولها حكمه فان اجزاء الغد معنوية باقية في انواع المركبات مع ان كل منها واحد وحده
حقيقة بل الماهية والصورة كلها موجودة وان بالفعل في الجسم الطبيعي بل انفسه البدن جزء من
من الانسان على حقيقة الشيخ وبغيره مع انه انواع حقيقة لكنه معقول بانها اجزاء الغد مع
صورها الى صور المركبات واتحاد الماهية والصورة في الوجودات والنفس مع البدن كذلك الى غير
ذلك مما نشره من العار **قول** ان لم يبق به الوجود بل امر على انما هي ولا يفتي في ذلك لانه
ليس له قيام بالوجود بحسب نفس الامر وليس سمي ان ليس له قيام بها بحسب نفس الامر وذلك
لان الوجود كانه حقيقة في نفس الامر بالبرهان الدال على ان الاشياء نحو آخر من الوجود
على ما سبق و هو في ذلك التحقيق باحث للماهية ولا يفتي بالقيام الى هذا المعنى فان قلت قد يفتي
الوجود في السقف من الماهية فلو كان له قيام بالحسب نفس الامر فتفك عنه في السقف لان الوجود
انما يوجد في نفس الامر باقية ووجوده في الذهن لا يجب ووجوده في الخارج اذ لا وجود له فيه
قلت له وجوده في نفس الامر ووجوده في نفس الامر ايضا ولا يخفى في ذلك فان
الفعل كما يجب الجسم متصفا بالسواذ حيث جوده في الخارج كذلك تحددت متصفا بالاجزاء بحسب
وجوده في نفس الامر وان كان ذلك في ان لفظة وكلمة المحققين قائم بالماهية **قول** انما ذلك
كان المقتضى لانه بعين خارجة قلت في هذا ان كان الوجود من الذات سواء كان ام
اعتباريا او غيرا كان ممكنا باعتبار ثبوت الذات وان لم يكن ممكنا باعتبار ثبوت في نفسه على التقدير
الاول و قد مره يكون ممكنا امكانه باعتبار ثبوت الذات لا باعتبار وجوده في نفسه فلا يرد عليه
ما اوردته واعتبر من عليه بانه ان اراد بوصف الذات هو قائم بها في نفس الامر ذهابا وجارا الوجود
ليس كذلك لانه من افتناع قيامه بالوجودات في نفس الامر وان اراد به صدق على ثبوتها لوجودها
ظاهر من ان صدق على لا يوجب ثبوت بدو الماهية **قول** انما الاول و يفتي انما في قيامه بالوجود
في نفس الامر وقد سبق تفصيل **قول** لا بد من دليل على ان تلك وجودا حقيقيا قد اصاب
ان راجع في ذلك والحق ان ليس للوجود فروق عارضة لشيء من الوجودات وقد سبق الدليل
على ذلك قال بتمثيلها تخصيص الوجود العام في الواجب سبحانه لا علاقة له و هو الممكنا بعلقه
او موضوعات القول بسبق في دليله على ذلك ثم ما ذكر مبني على اصول الموضوعية التي منها ان الوجود
لا عرض له للماهية اصلا بحسب نفس الامر لانه لا خارجا هذا يفتي ان لا يكون حقيقة الوجود
ايضا عارضا اصلا وما ذكره الشرح هو انه ليس في سوى الحقيقة وابن احد اقسام الامر **قول** انما

لوجوب الوجود سوى كونه متحقق الذات التي قام بها قبل غيرهم اذ يمنع ان يكون وجود الواجب معلوما
بشيء سوا كان ذاته او غيره على ما تم الاشارة اليه **اقول** قد سبق منا توجيه هذه العبارة على
وجه لا يستلزم كونه معلوما **قوله** اذا كان وجود الواجب زائدا على ذاته فلا بد ان يتحقق به قبل
ان اراد بان يتحقق الذات بالوجود قيام الوجود بالتحقق المحمدي بها فلازم ذلك ثم لم تعرف غير
مرة وان اراد به صدق المتحقق منه عليه فواء كان اللات وجودا او مابية اخرى لا بد لذلك من
علته نعم ما هو سوى عن المابية وجوده عن الست على ما سبق حقيقة **اقول** قد تم الكلام على
امثاله ما ارادتم لانتم ان الوجود القائم بذاته لا بد له من علة فان كونه موجودا هو عين كونه وجودا
فانما بذاته وقد سبق تفصيله **قوله** وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتحقق بذلك الامر وان لا يتحقق
قبل ان امداد عدم انصاف الشيء بذلك الامر ان يتحقق الشيء غير متحقق به فلا يجوز ان لا يتحقق
زيد بالوجود بهذا الوجه لان زيدا اسم فرد مخصوص من افراد الاشياء وهو حال عدم ليس
فردا له لا متعلق صدقه عليه وان اراد ان لا يكون الشيء متحققا بذلك الامر سواء كان في حال
تحقق الشيء المذكور او لا فالاربعة يجوز ان لا يكون متحققا بالزوجية من هذا الوجه حال عدم
لان لا يكون زوجا ولا اربعة ايضا **قوله** مراده ان يكون الشيء المتحقق به حيث يجوز ان يتحقق به
وان لا يتحقق به سواء كان ذلك الشيء نفس المابية من حيث هي او المابية مع قيد الوجود
بالنسبة الى ذات الواجب من حيث هي واجب لا يمكن ان يتحقق به وان لا يتحقق لتحقيق الفرد
بها من غير قيد فلا يحتاج الى العلة كما ان الزوجية بالنسبة الى اربعة الوجود كذا فلا يحتاج
الاربعة بعد وجودها الى علة يجعلها زوجا وحامل كلامه ان كل ما هو واجب بالنسبة الى شيء
لا يحتاج ذلك الشيء في الانصاف به الى علة ولا كان الوجود واجبا بالنسبة الى ذات الواجب
لا يحتاج الذات في الانصاف به الى علة والزوجية لما كانت واجبة بالنسبة الى ذات الاربعة
للوجود لم يمنع الاربعة الوجود الى علة في الانصاف بهذا مقصود الشرح وهو متحقق
كما ذكرنا وانفرض ان المحشى لم يحصل مقصود **قوله** فان اتفقت الاربعة بالزوجية كما كان
واجبا الى قبل لوجه ذلك لزم ان يكون المابية المتحقق بها لا تتفقت ذاتها وحدها او مع لازها
ايها لم يكن انصافها به ممكنا ومعلولا لا متعلق مفارقة عنها في نفس الامر بل يلزم ان لا يكون
اكثر المابية بالوجود الخارجي ممكنا ومعلولا لا متعلق مفارقة عنها حال كونها تلك المابية كما هو
حال الاربعة بالانصاف الى الزوجية ويلزم ايضا ان يكون اقتران المعلول مع العلة الموجبة غير ممكن
ومعلول بموجب هذا الاقتران وعدم جواز عدمه ههنا قلت في نحو ان اتفقت الاربعة بالزوجية واجبة
بفردية بشرط الوجود وهو لا يستلزم الاستغناء عن العلة بل علة الاربعة ولا بد من ذلك الوجود

فيه بحث اذ جعلنا استدلالنا راجع به على استغناء زوجية الاربعة عن العلة هو ان الصفات الممكنة شيئا
لا ينافي ذلك الشيء بنبوته له ولا انتفاء ولا علة وفات الاربعة من حيث لزوجية عنها فلا يكون ممكن
لها بل يكون واجبا فلا يحتاج الى علة وهذا الوجوب ليس وجوبا بشرط المحل كما حجب هذا القائل من
ينبغي استدلالنا الشارح فان الوجوب بشرط المحل لا يستلزم الاستغناء عن العلة **اقول** فيه اشتباه يجب
فان ما ذكرته هو وجوب ثبوت الزوجية للاربعة ضمن بشرط الوجود فلا ينافي الا يحتاج الى علة الوجود بل لا بد
ولا بد من الوجود فلو لم يكن ثبوت الزوجية لزم ضرورة ثبوت الزوجية للاربعة ضرورة بشرط المحل
ثم قيل وجعلنا في منع كون الصفات الممكنة للشيء ما ذكره من صفة يجوز ان يكون ثابتة للشيء ان لا يكون
ثابتة له سواء كان عدم الثبوت بوجود الشيء وانتهى الوصف عنه وانتهى الشيء والصفة جميعا في عدم
ثبوت الزوجية للاربعة المعدومة **اقول** قد عرفت ان دفعه باذنه فانه اذا كان ثبوت الزوجية للاربعة واجبا
بشرط الوجود ويكون بالذات فلا يستغنى عن العلة ولا بد من ذلك في وجوب الوجود بالنسبة الى الواجب
فانه واجب بالنظر الى الذات من غير شرط فلا يتغير وجه الدفع فيما ذكره كالفهم من سياق كلامه ثم قيل واسلم
ان مفهوم الوجود ليس عين الشيء من المابية ولا جزاءها لانه في جملة صفات الوجود فاما ما ذكرتم
بذاته من غير التعلق الى ما هو خارج عنها لا يكون موجودا وهذا القدر كاف في امکان موجوديتها وانما هي
الى سبب دالم يمكن نسبة الوجودية اليها بالامتناع ولو كان الواجب من مابية كان حكمه ذلك ايضا ومن ثم
ذهب الحكماء الى ان كل ذي مابية معلول ولا مابية ما هو واجب الوجود بذاته ثم اعلم ان معنى قولهم
وجود الممكن زائد عليها ووجود الواجب غير زائد عليها ان الوجود زائد عليها خارج لان الوجود لا ينافي
عن الممكن فيها بل في العقل فانه فيحصل الممكن اما الى اسماء موجودا وارض موجودا والى ان موجودا الى
غير ذلك الوجود غير زائد عليها هو واجب الوجود بذاته لا في الخارج لعدم امتياز الوجود عنه فيه كسائر
الموجودات ولا في العقل لانه الموجود بالبحث لا الشيء الموجود ثم الوجود ليس مابية تحتمل من الوجود
ليس مابية لشيء من الموجود فلا يكون الواجب بذاته حقيقة عقلية اعني ان الوجود هناك مجرد عن المابية
غير زائد عليها فقد ان المابية وفي الممكن غير مجرد عنها زائد عليها فاعرف ذلك بالقياس الى ما ذهب اليه فلا يكون
في المكان من انه مجرد عن المابية قال في داخل الكون مثلا مستدان احد ههنا الطويل العريض العيقا
وهذا هو الممكن فالطويل العريض العيقا وهذا هو المكان فالطويل العريض العيقا ههنا مجرد عن المابية
في هذا الطويل العريض العيقا الذي لا حقيقة له اشياء منها ان ثابت في صفات الوجود والى الوجود
ليس عين جميع الموجودات لاجزاء من جميعها ولم يثبت هناك ان الوجود المطلق والوجود الحاصل ليس
عين جميع الموجودات لاجزاء بعضها فتقول مفهوم الوجود ليس عين شيء من المابيات ولا جزاءها ان
اراد به الوجود المطلق فقد عرفت انه لم يثبت هناك لانه ليس عين جميع الموجودات لم يثبت

ان ليس على بعضها وقس عليه حال الجزئية كما ان اراد به الوجود الخاص اذ لم يثبت هناك الوجود الخاص
ليس على بعضها وقس عليه حال الجزئية كما ان اراد به الوجود الخاص اذ لم يثبت هناك الوجود الخاص
المصدر في علم ثبت هناك ليس على شيئا ولا جزمه اصله ان الوجود بمعنى الوجود كما عرفت به
ومكان قوله لو كان لواجب ما به لكان حكمه ذلك بها غير تام على الإطلاق لانه لو كان ما به
الوجود الخاص القابل بذاته ومعنى كونه موجودا وجودا قابلا بذاته لا يكون حكمه كذلك كما تم
ان قوله انه الوجود تحت لا يثبت الوجود ان اراد انه امر على مفهوم الوجود المطلق فيكون له ما به
من ذلك وهو ظاهر البطلان وان اراد انه امر بعدد على الوجود المطلق فيكون له ما به اي
ذلك لانه ويكون حكمه حكمه سائر الخصوم شيئا التي يصدق عليها الوجود المطلق وان اراد انه معنى
فلا بد من بيان ما يظهر حاله ومنها ان قوله الوجود ليس ما به لانه في كل ما به مستقيم لا عرفت من ان
فيما تم الا ان الوجود ليس بجميع الوجود اذ لا يلزم منه ان لا يكون ما به لبعضه ولو فرض انه ثبت
هناك ان الوجود ليس ما به من الماهية والوجود بمعنى الوجود فكيف يكون الواجب هو الوجود
اخر فيكون الوجود تحت ذاته وما به لا حاله ومنها ان نفى الحقيقة العقلية عن الواجب غير انه
لوجود الجزئية عن الماهية لا يتم ما عرفت آنفا ومنها ان ما نفى عن افلاطون هو ان المكان هو العبد
الجزء من المادة لا البعد الجزئي عن الماهية كيف لا وهو متدارج من المادة فيكون حقيقة ما به في هذا
المفهوم واعلم ان اصل هذا الكلام ذكره الشيخ في الشفاء ولم يقل انه مجردة عن الماهية بل مجردة عن المادة
وغرضه توضيح خبره عن الماهية بالنسبة الى خبر البعد عن المادة فخره الخشحي الى خبره عن الماهية كما
تم في الاستدلال به على ان حقيقة الوجود ليس هو الوجود بل على انه ليس موجودا لانه لو كان موجودا
لكن لكان ذلك حقيقة لا محالة وقد علم ان ثبت ان الوجود الكاخر بان هذا المفهوم
اما ان يكون عارضا لشيء فيكون له ما به معروفة له واما ان يكون قايما بنفسه وعلى الاول يلزم
كونه ممكنا كما هو في الكتاب يكون حقيقة نفى ثم ذاته تعالى ما قدر لهذا المفهوم او عينه
او حقه منه وعلى الاول يكون شيئا موجودا على الاخيرين يكون امر الاعتباري تعالى عن
ذلك بهذا قد قلت في خبر يدافعني على قوله ان الوجود ليس على ما به من الماهية
ليس نفس مفهوم ما به من الماهية لا يقال للمواد الماهية العينة لان البحث في الوجود
المطلق واعترض عليه بان الوجود ما بهات وعوارضه حيث قالوا ليس الوجود نفس
الماهية ولا جزءا كما ارادوا بالماهية ما يقال العوارض لا ما بهات وليس مفهوم الوجود
ما به لشيء من الموجودات خارجية كانت او ذهنية **اول** ممنوع فان مفهوم
الوجود من الموجودات الذهنية ومفهومه نفس ما به وان اراد ان الوجود العارض

الوجود ليس ما به شيئا

العارض لما به لا يكون نفس تلك الماهية باعتبار عروضة له كان هذا من الكلام غير مفيد
ثم قلت في خبر يدافعني ان اراد بقوله انه الوجود تحت الماهية الوجود المعنوي
الموجود المربك بالبدنية فهو ظاهر البطلان وان اراد انه فرد من هذا المفهوم فخره الخشحي
الموجود كذلك فخره انما يصدق عليها مفهوم الوجود وهو يكون شيئا موجودا او لا
الذي يصدق عليه هذا المفهوم فخره لهذا المفهوم وهو ظاهر ما عرفت عليه
بان الكلام في مفهوم الوجود وان الممكن يقتضيه العقل او اسما وموجودا وارض
موجودا الى غير ذلك فخره الممكنات ما به ومفهوم الوجود ايضا والواجب تجري فيه
هذا التفصيل ولا يجد العقل هناك الا مفهوم الوجود الممكن ما به موجودة والواجب
تعالى موجودا ما به ولا جزمه ان يكون مفهوم الوجود المطلق متحد به كيف لا وهذا
المفهوم محمول عليه بالموافاة فالحل المذكور مستلزم لا في الطرفين فبطلان الشق الاول
من الردوم ثم ما جرى في هذا التفصيل المذكور ويمكن للعقل ان يرقه عن الوجود فاذا جزمه
واخذه ما به من غير اخذ ام زائد منها لا يكون هذه الرتبة موجودة ولا معدومة ادنى و
مع الوجود موجود ومع العدم معدوم كما حقق في موضعه واذا لم يكن بذاته موجودة ولا
معدومة كان وقوع كل منهما بطلان ذلك وهو الى ان كل ذي ما به معلول وما لم يخر فيه
التفصيل المذكور هو الوجود تحت لا يمكن خبره عن الوجود فهو في نفى خبره الوجود
فيكون واجبا لوجود بذاته ولا يكون معلولا بذاته ولا بغيره **اقول** قد اخذ الشق الاول
ومنع البطلان مستدبان اكل مستلزم لا في الطرفين وانت تعلم ان الحل مشترك
فيه وبين الممكنات فلما جزم كونه شيئا موجودا بل اكل يحقق كونه شيئا موجودا واضر
انه حقيقة يكون فردا من مفهوم الوجود المطلق كما ان ما به كل ممكن كذلك في
الفرد وفاقا لثبوت هذا الجريان في هذا الجان هذا وقد ذكرت في خبر يدافعني
الا سلم ان الطول العريض العيق الذي هو المكان على ما نسب الى افلاطون مجرد
عن الماهية بل ذلك عين ما به للسؤال بما هو لا يتأني واعترض عليه لم يدعي الخشحي
ان المكان على ما ذهب اليه افلاطون مجرد عن الماهية حيث يستقيم المنع وطلب
الرديل عنه بل نقل فخره ليشبه الخشحي بان الوجود الجزئي عن الماهية امر معقول
اعتمده الكتاب الكبار رينز ول استبعاد العارض لما ذكر في الفقرة في امكان هذا العزو
ولو كان الطول العريض العيق ما به لكان جوابا للسؤال بما هو وليس كذلك
كما لا يخفى والمعتد عليه في نفى الماهية هو انه ان القام على ان كل ذي ما به معلول

لا متاع تعقله كنهه كما حبه فان كنهه لا يسيل لنا الى عقله بالكنه ليس به اعلا من افلاطون
 ذكرته محبة على نسبة ذلك القول الى افلاطون كما يدل عليه قولنا ان المكان على ما ذهب به افلاطون
 جرد من الماهية وذلك لما سبق آتينا من ان مذهب افلاطون كان نقل عن المتأخرين انه جرد
 عن المادة لانه جرد عن الماهية فانقل غير صحيح فكل المعرف من على منع الحق لا واجب عنه بآثاره
 وقوله لو كان الطويل العربيين المسمى بالماهية مكان جوابا للسؤال بما هو وليس كذلك اراد
 ان هذا المفهوم ليس ذاتيا له بناء على اعتبار الالف في مفهومه فانقل ذلك في كنهه في اكثر
 المفهوم ما التي يعبرون بها عن الاخصان والعقول كالحيوان المحموم بالجسم النامي في الحيوان
 بالارادة والجسم المعبر بالجواهر القابل للمادة والثقل والسطح المعبر بمسكن الكليات في غير
 ذلك وذلك من قبيل التوسع او الاضطرار المتعارف في جوابات هو كما هو ولا يختلف الوضو وهو
 المكان ذاتا ماهية على هذا المذهب يكون ذلك المفهوم ذاتيا له او غير ذاتي اقيم مقام الذات في كنهه
 لا يخفى واما قوله العند في نفي الماهية هو ابر بان لا متاع تعقله بالكنه كما حبه فهو قائل بهذا
 على ذلك في حواشي القديس التي كبريد القديس معلق عليها فهو كما حبه ولم احب قط ولا احب كنهه
 ابطلته وقد عرفت ان البرهان على جرد قوه لا يكاد يتم على الوجه الذي نذكره **قوله** وهذا ان بعض
 المحققين صفات الواجب يكون انما له فكت في الحواشي اذا كان امتناع عدمها لكونها من لوازم الوجود
 فهي واجبة بغير ما هو الذات فانه لو لم يكن الذات لم يكن ومن ثم علم ان ما ذكره في معنى اقتضاء
 الواجب وجوده من ان ذاته بحيث لا يجوز ان يتحقق بالوجود مستلزم لا يقتضيه الذي نقاه لانه
 اذا كان الوجود غيره فيكون وجوب اتصاف الماهية به اما لكونه اتصافا بالوجود فيلزم وجوب
 اتصاف كل شي بالوجود فيكون من حيث الوجوب خصوص الماهية ويعود الخالات لا يقال خصوص
 الماهية معبرة في خصوصية الاتصاف من غير ان يكون له مدخل في من حيث الوجوب بل يكون الاتصاف
 الخاص واجبا لذاته لانه نقول لما توقع خصوصية الاتصاف على خصوصية الماهية كان وجوده متوقفا
 عليه في الجملة فلا يكون واجبا لذاته واعترض عليه اما اوله فلان ما استدلل به على علية الذات للوارث
 اني قوله فانه لو لم يكن الذات لم يكن لا يلزم منه العلية اصلا كيف ويكون اجزاؤه بعينه على علية
 اللوازم للذات فانه لو لم يكن اللوازم من الذات واما ثانيا فلان كنهه ران وجوده مع غيره و
 يستلزم ان يكون اتصاف ماهية بالوجود بسبب وانما يلزم لو كان له ماهية وقد عرفت في حقيقته انه يبري
 عنها **قوله** اما الاول فظاهر لان الدفاع لانه اذا ثبت الاستلزام كما دل عليه الجارة لا يفي في هذه
 النقطة اعني الواجب متوهم كون الاتصاف على الذات ولا توهم كونها معلولى على واحدة
 حال نسبت عليه الذات فكلما قلنا الحق في متروكة في الحواشي لظهور ما يعبرى ابر والنقض

النقض الاجمالي على الاولين بجران احدي مقدميه من خواص الزمان وان لم يكن متعارفا الى الان
 واما الثاني فظاهر سقوط لانه اذا كان وجود الواجب غيره كان الواجب شيئا موصوفا بالوجود
 فاما موصوفا وما به موصوفا به او ما ثبتت قسمته فلا بد لانتفاءه من علته سواء سميت ذلك
 اشيى ماهية او بوية او غيرهما على ان نفي الماهية لا يمنع له كما سبق ثم نقل عن بعض العقلاء اداة
 قال لا يقال الامكان هو المحموم الى السبب في تصاق اشيى بآثاره اذا كان ممكنا يكون في حاله
 العلة واما اذا لم يكن ممكنا فلا يقال اتصاف الاربع بالزوجية امر واجب لا يحتاج الى علة
 يجعلها متصفة بها ولا يلزم من زيادة الوجود عليها ان يحتاج الاتصاف به الى علة فلا يلزم شي
 من الخالات لان نقول ما ذكرته على تقدير صحة تسليم ان لا يكون موضوعا لآخر الواجب
 الثبوت لها علما بانها لا تخرج من كنهه كالعقول بالنسبة الى علومها والعدد والمخصوص بالنسبة الى العدد
 العارض له وذلك سعة فله والتحقق ان ثبوت صفة لشيى وفيها به وان كان واجبا بالنظر
 الى ذلك اشيى الموصوف به كنهه بالنظر الى الصفة ممكن لان حصول اشيى لا يتصور ان
 يكون واجبا بالنظر الى شيئين كنهه لانه اذا كان واجبا بالذات بالنظر الى احدهما يكون من
 لزوم حصول ولو كان واجبا بالنظر الى الاخرى فكت انه يكون الآخرة من لزوم فيتم على تقدير
 كون الحصول واجبا بهما ان يكون الوجوب معلما بهما فيلزم توارد العلل على المعلول الواحد ولا يتوهم
 ان اللزوم ايضا ليس معللا لان حصوله وعدم حصوله بالنسبة الى نفس حصوله مع قطع النظر
 عن المتشبه على السوية فلا بد من الاتصاف به علة هي احد المتشبهين او غيره واعترض عليه بان فيها
 بحث اما السؤال فلما عرفت جوابه بالنقض والحق ايضا ما ذكرناه آتينا واما الجواب فكان ان اريد
 بالوجوب بالنظر الى الموصوف الاستلزام فكت ارادة واجب بالنظر الى كل واحد منها ولا يلزم من
 ذلك العلوية فضلا عن توارد العللين وان اراد به العلوية فالعقل لا يستلزم ذلك لان العلوية في كل مكان
 والاتصاف المذكور ليس ممكن علة وان اراد به معنى آخر فلا بد من بيان له لبيان حاله **قوله**
 في ذكره الشبهة غيب فان ما ذكره اتفق من النقض والحق على زعمه انما هو على ما ذكره من جواب
 السؤال الذي ذكره مؤداه كون الاتصاف بالوجود واجبا فلا يحتاج الى علة فان نقض الحقلي
 المذكور ان يبره للسؤال الذي ذكره هذا الناقض لا جواب عنه ثم انك قد عرفت ان نقض سقوط
 اوردته على الجواب ان الاستلزام انما يتحقق بعلة الذات للاتصاف للذات او يكون كل ما معلول
 علة واحدة والاخرين بالظان فتعلق الاول **قوله** او يحتاج الواجب عدم نفسه فكت في الجواب
 لان عووض الوجود للماهيات مستند الى الواجب فانه الوجود لها ابتداء او بوسطا فانقذ
 العدم من يكون بانقضاء علة وينتهي الى انتفاء الواجب هذا توجيهه وهو مزيف اذ لو سلم ان

الوجبة الاتصاف

علة عروضا للوجود بالفعل كما يجب ان يكون علة كونها بحيث لا يكون الامور
هي اما شيئا التي تليق موقوفات لها فيكون اتقوا والوجود والواجب لا تتقوا اما شيئا التي
يكون عروضا لها واعلم ان علي بان معنى كلام الشرح ان لو كان التوقف للوجود للواجب علة
لكان هذه العلة هو الواجب لا غير محتاج الى واجب كعدم نفسه هذا معنى كلام الشرح وهو في ذلك
لا حاجته توجيهه **فان** حل كلام الشرح على ما ذكره في غاية البعد لانه قال علة عروضا
الوجود هو الواجب **فان** هذه العبارة ان علة عروضا للوجود مطلقا هو الواجب علة
عروضا للوجود له كلفه على ذلك الكلام على تقدير جرد الوجود الواجب ومن البين ان
لا يكون هناك عروضا فلا يكون الواجب علة لوجوده اما في هذا التقدير حتى يتجلى الواجب
الى عدم نفسه كما ذكره اقرب ما يمكن ان يخل عليه لفظ **فان** وذات الواجب في ذلك
من افرا او الوجود المطلق قبل جعل الواجب تعالى فدا من افرا او المطلق غير مراد كما
ان يقال كونه واجبا بالذات بواسطة انه في الوجود المطلق اذ لو كان كذلك لكان
كل فرد منه واجبا بالذات وليس كذلك ولا يحتاج الى ان يصير موجودا الى ان يكون
له فردا مع الوجود كما قلنا في اوائل الاشارة حتى قيل الواجب بالذات لا يحتاج الى ذلك
بل هو في نفسه فردا مع الوجود فلا حاجة الى جعله فردا في الوجود وكيف يكون فردا
منه وقد ذهب الشيخ والفارابي الى ان الوجود امر عطف لا فرد له في الخارج كما نقل الشرح
في جاحث الوجود قلت علة في جرد الذات لا في الوجود بل في كونها فردا
من الوجود المطلق اما لو كان وجوده بكونه فردا في ذاته لا يلزم ذلك ان ليس جميع افراد
كذلك ثم ان الشيء امر عقليا لا ياتي في ان يصدق على الوجود الخارجي اذا كان صدق
الذين يلاحظون في العقول ان لا يكون صدق صدقا خارجيا فانه ما يصدق العقول
الا في حيث جوده في الذهن والامر انما الخارج المحول كما يظهر من تقسيم الكل بالنسبة الى افراد
الى طائفتها اما في حيث هي في عوارضها حيث الوجود الذي هي التي هي في عقولنا الثانية
وامر من عليه بان هذا الكلام خارج عن قانون التوجيه لان المحشي ادعى لزوم ان الوجود
ووجوده بغيره لزوم لعدم اقسامه من البين ان كون الشيء وجودا لا يتحقق كونه موجودا
كذلك كونه في ذاته لا يتحقق ذلك من ان يلزم من كونه وجودا في ذاته ان يكون
موجودا بالذات ثم لا وجود له في الخارج الا في حيث هو في ذاته اذ كان فردا
موجودا في الخارج وهو في ذاته كماله يكون موجودا فيه ولا يكون وجوده العام في الخارج
في الاكبر او يكون كذلك لا يكون عطفيا فانه العطفية في مقابلة الخارجية واما ان الصدق

الصدق كالحسن فان اراد ان يقتضي التباين في الصور كذلك كما حققه موضحه و
ان اراد ان يقتضي لا يصدق خارجية حتى لا يصدق في كل مكان زيد فيلزم ان يصدق فيها
خارجية فلا يكون زيد محتملا في الخارج فيكون واجبا او متعاقبة ويلزم الانتقال اذا لم يكن شائفا
كان لا شائفا ولا يقول بذلك من ادعى **فان** المحشي ان الواجب ليس في ذاته بل في
المطلق والالكان كل فرد منه واجبا بالذات ولا يخفى ان هذا الدليل الحائث لم يلزم على هذا التقدير
ان يكون كونه واجبا بحد كونه فردا من الوجود المطلق ولا يلزم ذلك لجواز ان يكون كونه واجبا
كونه فردا في ذاته فلا يلزم ما ذكره اصلا فظهر ان ما ذكره خارج عن قانون التوجيه فظهر
ذلك ان يقول احد كون العالم حادثا حال لان حدونه ان كان بواسطة كونه موجودا فيكون
كل موجود حتى الواجب كذلك فيكون عليه انه انما يلزم ذلك لو كان حدونه مجرد كونه موجودا واما
اذا كان كونه موجودا محتملا وانما على المحشي ان لا يلزم ذلك من الخصوص فلا يلزم ذلك فقال ان
ذلك خارج عن قانون التوجيه لان المعلق ادعى لزوم ان مقتضى وجوده في ذاته تقدم
آخو من ذلك يشعر به المفعول كما شمل عن بعض الطرفا لم يدفع الدليل عند الصباح احدى عليه
فاجاب بان لا وقع كونهما يسقطا فلو اورد عليه انه انما يلزم السقوط لو وقع كونهما في وقت
منها فلا يلزم فعل ما ذكره المحشي يكون هذا الكلام خارجا عن قانون التوجيه ليعين ما ذكره
من ان الجيب ادعى لزوم السقوط لمقتضى وجوده في ذاته تقدم اخر من لا يخفى
ان ان الوجود القائم بذاته موجود من حيث انه قائم به الوجود قيام الشيء بنفسه كما ان
الصورة المجردة اذا قامت بغيرها كانت علما وصادرا بذلك الغير عما اذا قامت بنفسها كانت
علما لنفسه واما الامر الذي مع التباين المستمى بالقدرة اذا قلت بغيرها كان قدرة ذلك
الغير فصار البصر باقرا واذا قامت بنفسها كانت قدرة وقادرا وكذلك كمال في الارادة
التي هي مخصفة لتأثير القدرة باحد الطرفين فالوجود في هذا الحكم شريك في
صفاته تعالى فانها عين ذاته على الوجه الذي انشأنا اليه حتى قال في كتاب بهجة و
والسعادة لو قامت الصور المحسوسة بذاتها كانت حاسة ومحسوسة وقار
صاحب الاشراق لو فرضنا الطعم قايما بنفسه كان طعم لنفسه وقال الشيخ في التعليقات
الحرادة مجردة كانت تستمر في علانها ولا كانت ان لا شيء آخو هو النار وهي في ذاته
بقوة فان النار فاعلم ان معنى الحرارة التي هي قوتها وقد سبق لنا تفصيل هذا
البحث ولا كان فيه نوع غموض فلا بأس بمرين تفصيلا فقول اذا عطف العلة
الموجبة كانت مع العقل انشراح الوجود عنه وبهذا الاعتبار يطلق عليه الوجود

فمبدأ صحة هذا الانتزاع هو تبعيته للفاعل لا ذاته بذاته اذ لو كان بذاته كذلك كان واجباً
فلم يمتنع تأثير الفاعل فيه فان الواجب بذاته مبدأ العلة انتزاع الوجود عنه وهذا معنى كون
وجود الواجب عنه كما ان معنى كون وجود الممكن في نفسه ان سبب التغير ينتج انتزاع هذا المعنى
منه لان هذا المفهوم لا اعتبار غير ذاته تفكي عن ذلك فالمراد من الوجود مبدأ انتزاع
هذا المفهوم ولذلك قال الشيخ في بعض تعليقاته انه من قبيل التبعين عن القوي بالوازم
هذا ان لا يخفى عليك ان العوارض الذاتية مسلوقة عن الحائث بحسب جوده الخارج كما ان
العوارض الخارجية مسلوقة عنها بحسب لوجوده الذاتي فاذا كان الممكن ونظائره من العوارض
الذاتية كما تقرر عندهم كانت مسلوقة عن الحائث بحسب لوجوده الخارجي فيكون قوله
ممكن في الخارج قضية ذاتية على ان يكون ممكن في الخارج طرفاً للممكن فيكون معناه ممكن الوجود
الخارجي فيكون طرفاً للنسبة هو الذي لا الخارج كما حققه الاستاذ قدس سرته نظائره
فاذا اخذت القضية الخارجية كذبت وصدق تقييدها وليس في ذلك انقلاب اصلاً لان انقلاب
هو ان يكون الشيء بارة ممكناً بحسب نفس الامر واخرى غير ممكن بحسبها ولا يلزم من صدق
السلالة الخارجية كونه غير ممكن في نفس الامر لانه ممكن بحسب لوجوده الذاتي فيكون ممكن
في نفس الامر فان نفس الامر اعم من الخارج مطلقاً ومن الذين من وجه كما تقرر فلا يلزم من
صدق السلالة الخارجية كذب الوجبة الذاتية فلا يلزم الصدق بحسب نفس الامر مطلقاً ان كان
يلزم لو صدق السلب المطلق الذي يسمى السلب المحض الذي هو مفهوم الشيء انما كان
من المعقولات الذاتية كما صرح به البعض وغيره يكون حكمه كذلك فيصدق زيد في الخارج على
ان يكون في الخارج فيقال للمحول ويكذب على انه قيد للقييد كما حققه الاستاذ قدس سره
في زيد موجود في الخارج وذلك لا ينكره من ادنى مسكة **قوله** والوجود الخارجي هو
الذي يدعى ان عين ذات الواجب قبل ان اراد بالوجود حال مفهوم الوجود المطلق
مع قيد او بشرط فيذكر لا يندفع كثره من ادلة العارض وان اراد بالوجود انه فرد
الوجود المطلق فيفوت ح ما هو الغرض من الحكم بانه نفس الوجود اذا الغرض الواجب
الحكم ان يكون موجوداً بالذات عن علة الوجود وافراد الوجود ليس كذلك بل الحق
انها معدومة كما مرث الاشارة اليها وان اراد به غير ما فسحته بالوجود مجرد اصطلاح
ولا يلزم من ذلك ان يكون موجوداً بالذات ومستغنياً عن علة الوجود بالحق المعلوم
من الوجود والحق في ذلك سابق من انه موجود بلا علة وذلك مقتضى ان يكون موجوداً بالذات مستغنياً
عن علة الوجود **قوله** قد عرفت ان المختار من شئ الزيد هو ان كان فانه قد علم وجوده فاقص

خاص قائم بذاته فيكون موجوداً بذاته لا بوجوده كذا مر اذا فحصل الغرض المذكور وانتم
ان افراد الوجود باسرها معدومة بل هو اول المسئلة وانما ما اختاره فقد عرفت انه ليس
بمستقيم اذ لو اراد ان يبين هذا المفهوم منوطاً به البطلان وان اراد ان يبين من هذا المفهوم
فيكون هناك امر بعيداً عليه هذا المفهوم وهذا المفهوم الذي هو عارض له فلا يحصل به الغرض
المذكور فان جميع الموجودات كذلك ولا يخفى نفي الحائثية عنه تعالى فان الامر الذي يصدق عليه
هذا المفهوم مغاير له قطعاً وانما على ما ذكرنا فذلك لانه بذاته موجوداً لا بوجوده عارض له
وكونه موجوداً بجارته عن ذلك بخلاف غيره فانه امر بعرض له الوجود **قوله** والطبيعة النوعية
لا يختلف لوازمها بل بحسب لكل فرد منها ما يجب لآخر قيل فيه بحث اذ قد عرفت ان نوع
امر الخصوصية لا الحائثية النوعية وشمل هذا لا يجب ان يجب لغيره الاخر من ذلك النوع **قوله** هذا
غير محتمل لان الحديث ان يجب لكل فرد من النوع من لوازم الحائثية ما يجب لآخر فان قوله منها
اما راجع الى لوازم الطبيعة والامر ادبكي فرد كل من الطبيعة واما راجع الى الطبيعة والامر اد
بما يجب لآخر كما يجب من تلك الوازم بقرينة المعام مثل البر الكبر يستلزم قوله لتقدمه ذاتي لا
وجوده كالتقدم الجزء الاخر من تلك الوازم بقرينة المركب قبل الجزء الاخر من المركب مقدم عليه
بالطبع كثر الاجزاء وقد مر ان العدم بالطبع مرجع الى اعتبار الوجود ومقدم ايضا اذا
اعتبر المركب بذاته في الاعتبار لا في مجرد ادعاءه خارج عنه فانه بهذا الاعتبار وان كان غارياً
عن الوجود والعدم لكنه ليس غارياً عن الاجزاء فيكون الجزء متقدماً عليه بهذا الاعتبار وعلى
هذا مراد من قال ان الجزء مقدم على الكل بحسب لذات مع قطع النظر عن الوجود وما كان
هذا التقدم حقيقة بالاعتبار الذاتي المقابل لنفس الامر لم يكن متقدماً في نفس الامر ولا يصلح
ان يكون تقدماً للعلة الموجودة لشيء عليه في نفس الامر فان تقدمها عليه لا بد ان يكون في
نفس الامر كما ان تأثير العلة فيها للعلة الموجودة في نفس الامر على معلولها تقدم بالعلية وتقدم
بالطبع باعتبار كثره في بحث التقدم وعلاهما بحسب لوجودهما كعرفت واذا عرفت ذلك
ظهر ان الاعتراض الذي ذكره الشيخ بقوله واعتبر من على دليل الحكماء غير وارد عليهم
قوله لا علم ان الجزء تقدم على الكل المركب بحسب ذاته مع قطع النظر عن الوجود فان التقدم
كما سبق يرجع الى ارجحان فيما فيه التقدم كالوجود والشرف والروية فاذا قطع النظر
عن تلك الاعتبارات لم يبق التقدم في هذا الاعتبار ثم اذا اعترف بان هذا التقدم ليس
تقدماً بحسب نفس الامر فيكون الحكم متقدماً بهذا الاعتبار كما ذابا لا عبره به على انك تعلم ان الحائثية

كالنفس النقية والآخرة جوابا عن السؤال افر على ما حقه لم يقل في المعارف ان احدهما جوارح والآخرة
 جوابا عن الثاني وانما ذلك نوع من كسرة ويمن سلقا ان الاول جواب عن النفس النقية وهذا جواب عن
 النفس الاجل في خلاصة ورثة اجمع احدهما الى الآخرة لانه يكون جواب واحد متناهي في المقدرة ومقتضى
 لعدم جريان الدليل في مادة النقص **قوله** بيان النقص لاننا نقول معنى تقدم العقل على معلولها ان قلت
 عليه هذا ضبط بان الكلام في علة الاتصاف بالوجود الخارجي كان وجود العقل متقدما على نفس الامم
 فاذا فرض كون ما به الواجب العقولية علة للاتصاف بالوجود الخارجي كان الوجود العقل للكل ما به
 متقدما على نفس الاتصاف فيلزم ان يتقدم وجوده على الواجب بالاشبه وليس باذكري من قبل
 العلة كسب الوجود العقل على نفس معلول الذي هو الاتصاف بالوجود الخارجي في العقل على كونه في
 في الخارج وهو غير متقدم اذ لو كان كذلك لكان العقل الذي يكون الاتصاف ما به بالوجود الخارجي
 فيه وجودا ما به وجودا باكل علة لكل موجود في الخارج ولا خارج الشيء الى ان يوجبه عقل با
 اوله ويخرج الى الخارج هناك حتى يوجد في الخارج ومن البين انه ليس كذلك ايضا قد عرفنا ان
 الوجود لما به في الاعتبار انما هو العقل لا الم الذي لو كان في الخارج لكان له وجودا
 آخر لو كان ذلك علة لكونه في الخارج لزم ان يكون الامر الواقع في الخارج موقفا على امر خارجي
 محض غير واقع في نفس الامر مع بل علة موجودية ما به الوجود حيث وقع في الخارج
 لا من حيث عروضا العقل لما به **اقول** لا يخفى على من له ادنى مسكة ان ما ذكره لا يربط بانفسه فلا
 عن ان يكون ايرادا عليه ومن البين الذي لا يعتبر به رتبة انه اذا كان ما به علة في العقل علة
 في علة للاتصاف بالوجود الخارجي يلزم تقدمها على وجود العقل على نفسا كسب الوجود الخارجي وهو
 كسب الوجود العقل متقدما على عقل عاقل اذ لو لم يكن عقل لم يتحقق ما به كسب الوجود العقل وذلك
 ظاهر جدا ولا يربط به الكلام المستشهد المشوش كما ترى فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من
 الوجود لم يكن موجود قبل هذا منتهى على ما تهم من اية الوجود حال الوجود بالعقل وقد مر من اذ
 ليس كذلك اذ لا يلزم من صدور المستند على الشيء بقاء الاشتقاق وقت عليه في خبر
 الفواشي ان هذا منتهى على اصطلاح الخاص وهو ان الوجود بالعقل ليس متقدما بالوجود الا علم
 بالعقل ليس متقدما بالعلم بالعقل وهو خلاف الوصف العام والخاص فان الناس كلهم يعلقون
 ان السماء متصف بالوجود والوقية بالعقل بل لو قيل السماء متصف بالوجود والوقية بالعقل
 بل لو قيل السماء متصف بالوقية بالوقية لنبه اهل الوصف الى ما يكره وكان ان
 اشار بقوله عالم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجود الى ما هو اعلم من الانضمام الى الخارج
 الذي هو حلول الوصف في الخلق كسب الوجود والاضاف الى الوجود كسب نفس الامر في الخارج

وموجبه محبة انتزاع الوصف من الموصوف واعتبر من عليه اما اوله فان قوله هذا منتهى على
 اصطلاح الخاص غير مسلم اذ لا اصطلاح في ذلك صلا بل ما دل الدليل على ان ليس للوجود عروضا
 للما به حكم المحشى بان لا ليس عارضا لهما بالعقل وليس كذلك خلاف الترتيب ان اهلها يكون
 بان السماء مثلا موجود لا بان الوجود عارضا للسماء ونعم حكم بذلك من لم يميز بين ما به
 ان الوجود يقوم به كان الا سواد يقوم به السواد بعد قيام الدليل على اشتغال الوجود من لا
 الحداد بهذا الجنب وانما ثانيا فلان يعلم الوصف بحيث يدخل فيه محبة الانتزاع من اذ
 يستدعي ان لا طلاقات التوهم فانهم سمو العارض الى الضرر والاعراض وودخل فيه
 على الوجود العملي لا يحسم التفسير المذكور وايضا حكوا بان عروضا شيئا لا في شئ
 الموصوف ولودخل فيه محبة انتزاع الوجود في الخارج الحكم المذكور فان امكان الوجود كان
 في محبة الانتزاع على ان الدعوى ان الوجود ليس ينضم اليه ما به نفس الامر وبما سلم ان
 عقلا انتزاعي لا ينضم الى ما به بالحققة ثبت هذا الدعوى وتسمية محبة الانتزاع بانفسه
 ليس في ذاتها ثم ان اراد بان انتزاع الوجود بالحققة المصدرى عن ما به الوجود العقل
 يحكم بانها شئ قائم به الوجود فانه كاذب قطعا كما مر غير مرة انما ليس قائما بها في نفس الامر
 ولا في الاعتبار العقلي وان اراد به انه الوجود بحدده العقل عارضا لما في نفس الاعتبار العقلي
 فذلك هو الوجود بعينه الموجود ولا بعينه الذي فيه الكلام كما مر مرارا وان اراد به معنى آخر فاب
 من بان لا يتبين حاله **اقول** بعد التنبه على كون الخلق المصدرى به الكلام غير موجبه لان ما ذكرته من
 كما لا يخفى لا يلزم دلالة الدليل على عدم عروضا الوجود للما به بل هو اول المسئلة كيف وقصر
 اعنى بجلالة حيث قال وقيل بالما به من حيث معنى ولا يبع حله على القيام الاعتباري
 الكاذب الخالف لنفس الامر كما حسب اذا كان كذلك لعاد ولا قيام له بالما به ولم يقع هذه
 العبارة مثلا لا يبع ان يقال قيام السواد بالحدوث كذا وكذا انما على انه يمكن للعقل ان يفرق
 عارضا لهما حكمهم بان عروضا شئ لا في شئ وجوده على الإطلاق غير متكم كيف وانما يكون ذلك
 يقولون بالوجود السابق على وجود الممكن وبان الامكان متقدما على الوجود بمراتب وهو
 متاخر في مرجع وامكان الوجود كان في محبة انتزاع الوجود بالامكان لان محبة انتزاع الوجود
 بالعقل ومحيية الانتزاع يدل على ثبوت الوصف له في نفس الامر سواء كان ثابتا في الخارج
 او لم يكن وانما اراد بالانضمام هو الانضمام الى نفس الامر سواء كان كسب الوجود الخارجي كافي الا عارض
 الوجود في الخارج ان كسب نفس الامر اقل من الخرج كالا حوالا باعتبارية الثابتة لموصوفها
 بحسب نفس الامر كالوجود وغيره ومن البين ان كونه اعتباريا انتزاعيا لا ينافي بقاء الموصوف

وانتم اليه كسب الخارج الي كسب وجوده العارض في الخارج فكل الوجود والوجود منقسم الى الماهية
كسب وجوده المنقسم والمنقسم اليه كليهما في نفس الامر دون الخارج ونحو المتبادر منقسم الى موجوده كسب
وجوده كليهما في الخارج ونحو العيني والنفوسية منقسم الى موضوع كسب نفس الامر باقترار وجوده العارض
في انقسم القابل للخارج ووجوده الموضوع في الخارج ويصدق على جميعها الانقسام كسب نفس الامر فكل
سقوط ما ذكره من ان لا يسلم انه اسم عقلي انتم اي شئ ما ادعاه من عدم الوجود وكذا ما ذكره
من ان الحكم بان الموجود شئ قائم به الوجود كاذب في ذاته ان يكون كاذبا لو كان المراد الوجود
الموجود في الخارج اما اذا اريد به الوجود كسب نفس الامر فلا ثم انه كاذب ولا ثم ان ثبوت شئ
لا يخرج انصافه به في نفس الامر مرتب على وجوده بل هو مستلزم لوجوده كيف ونفس الوجود
والصفا ان لا يصدق عليه كلاً صفات الماهية كسب نفس الامر مع عدم تأخر ما ثبوت كلاً صفات الوجود
ولا ثم ان الوجود الذي يجده العقل عارفاً للماهية كسب لا يقابل العقل بوجوه الوجود بل العقلي
بوجود الوجود بالمعنى المصدري عارفاً للماهية كونه خارجاً لا يلازم كلاً من كسب نفس الامر لا
اعتباري كاذب كما توهمه **قول** فان الوجود نفس التحقق قبل لا يلزم من كون الوجود نفس
التحقق ان يكون امر يكون به الشئ متحققاً ام لا بالتحقق كونه متحققاً كما مر به ان رجع حيث قال
فان الوجود والتحقق وكون الشئ متحققاً عباداً والمعنى واحد في ان كان الوجود نفس
كونه متحققاً لا يكون امر به يصير الشئ متحققاً وتحقيق العام ان الاعراض الموجودة في الخارج
كالسود مثلاً امر بغيره للسودية به يتحقق الاسودية وليس الخالي في الوجود بل هو نفس الوجود
فليس هناك امر بغيره للسودية كافي للسوداد وغيره من الاعراض الموجودة في الخارج ولا ثم
ان القدم حصراً والعارض مطلقاً في الصور والاعراض بل انما حصراً والعارض كسب الوجود الخارجي
على ان الشيخ الحلي في التعليق العوض على الوجود كما نقله في الحواشي **قول** فلا يخلص عن لزوم
كون هذه الواجب عين كل ما ذكرت في الحواشي انه انما يلزم ذلك ان لو كان معنى كونه
هذه الاشياء عين الواجب ان كل ما منها عين مائية وكيف يثاب من ماض ان يقول كل من العلم
والقدرة والارادة مع اختلاف معنوماتها كانه امر واحد في معنى ذلك انه بذاته مصداق على
ملك الاشياء عليه كانه محلاً وسبباً بتفصيله ولا ريب ان لا يرد على ذلك شئ مما ذكره ولو كان المراد
ما فهم من ظاهر البيان فكان مفهوم الوجود المطلق اولى بان يكون واجباً وكان الواجب عين
الوجود المطلق العقول بالتشكيك في عين ذلك واعترافه على باق الذات اذا كان الوجود وعين
الوجود وايضا كان كل شئ محمولاً على الماهية لا محالة فيصدق بعض الوجود على سواد كان
عين ما يشهد ولا كيف لا ولو كان كذلك فيجب ان يجعل احدهما ميزاناً وعلى الآخر عليه **قول** في

مع كون الواجب عين الوجود انه فرد من الوجود المطلق قائم بذاته مصداق على الوجود عليه
فانه وجه قائم بنفسه فيصدق عليه الوجود بمعنى ما قام بالوجود قيام الشئ بنفسه وهو اولى
بالوجودية مما يكون قيام الوجود عين قبلي قيام الشئ بغيره فهو بذاته مصداق على الوجود وعلى
الموجود كما انه بذاته مصداق على العلم والعالم كما مر اثره في قطع النظر فلو لم يذكره لورد
في سائر الصفات بان يقال عليه عين ذاته وكذا قدرته وارادته وجوالة فيلزم ان يصدق
بعض العلم قدرته وبعض القدرة حيوة وبعض الارادة علم وبعض الوجود علم وقدرة
وجوالة لا يقال انما يلزم ذلك لو كان الوجود بالمعنى المصدري اما اذا كان بمعنى الموجود
كاذب اليه هذا الثاني وكذا العلم والقدرة والحيوة والارادة بمعنى العالم والحادوثي
والمريد والمريد فلا يلزم ذلك بل يصدق على بعض الوجود وعالم وقادروية ومريد ولاضافة
فيه لانا نقول في لافق بين الواجب الممكن في كون العلم والقدرة وسائر الصفات عين ذاته
فان زيدا مثلاً موجود وحكي وعالم وقادروية ومريد فان المستحق كما هو محمول على الواجب لمواظاة
كذلك هو محمول على الممكن فانه لا فرق باذنه بوجوده بلا ذات وعالم كذلك وفي ذلك كذا في الاما
في سائر الصفات لم ينفرد في الابدان بذلك لان تلك الصفات متغايرة قطعاً سواء اخذت مطلقة
او مخصوصة فان ازيد يكون غير انما ان كل ما منها كونه ببطورية وان اريد مصداقاً
واحدة فكذا الحال في الممكن الوجود الخارجي من المحولات العقلية فيسبب بل الوجود المطلق فانه
المجسوس عنه ومن المحولات العقلية فلا فائدة في هذا التخصيص **قول** الوجود مطلقاً سواء اخذتم
من القسمين او حصراً بالخارجي او لا من القسمين من المحولات العقلية فلا فائدة في هذا التخصيص الذي يوجب
الحال لا يثبت ان مراده ما ذكره لانه عليه بكونه المجسوس عنه من الوجود المطلق لا يوجب القسمين
ثم اقول في فائدة التخصيص انه لا شبهة في كون المطلق والذمني من المعقولات الثانية انما لا يشبه
في الخارج حين زعم قوم انه موجود في الخارج بذاته لا بوجوده بغيره فلا جلي التشبيه على هذه الكلمة
صرح بالقياس **قول** من المحولات العقلية قبلي اي من المفهومات المحولة الغير المتصلة في الوجود والعارضة
لحكمة في الاعتراف العقلي لاني قبل الامر انما من المفهومات المحولة في ان المراد بالوجود مفهوم الوجود
على حاكمه انما هو محله على كل شئ فلا واما انه غير متصل في الوجود فلا شئ استيفاءه عن المحل بناء على
انه عرض عام لكل واحد من افراد الحقيقة واما انه عارض لمحله في الاعراض العقلية فقط لا شئ حصوله
في نفس الامر كما سبق **قول** لا ذكره من الوجود على كونه غير متعلق في الوجود منقوص بالاعراض الموجودة
كالسواد مثلاً في غير شئ عن المحل مع انه متصل في الوجود والصواب ان مراده من عدم التعلق
في الوجود انه ليس موجوداً اصلاً في ذاته بل هو الوجود في العقول والمقولات الثانية كما هو المشهور

وهي عارضة لا يتغير لاسم لا يجب الاعتبار العقل فقط كما توهم وليت شعري كيف استتبنا هذه الوفاوي
من الحاشي والشرح **قوله** فانهم قالوا يكون وجود الواجب في ذاته لا يتغير الحكم فيل هذا اني تاتي لو اريد
بالوجود ما يتبادر من ذلك بل لم ادر بمعنوم الموجود لما كان هذا المعنوم سواء كان مع ما يتبادر او
بدونه عارضا عما لا فاده لم يكن مستغنيا عن المحل في مكانه الوجود **قوله** كيف يتصور كون هذا المعنوم بدون ما يتبادر
عرضا عما لا فاده اذ على تقدير خروجه عن الماهية للشيء سوي هذا المعنوم في عين الفرد الذي هذا المعنوم عرض
عام له على هذا التقدير بل هذا الكلام مستلزم على التناقض لان كون عارضا عما لا فاده يقتضي ان يكون له فرد
ثم على تقدير خروجه عن الماهية ان كان الواجب هو ذلك المعنوم فهو سواء اخذ لا بشرط شيء وان كان
ام اولا يصح هذا المعنوم عليه فيكون له ما يتبادر من كون هذا المعنوم مجردا ثم ان كنت اوردت عليه في
جزءه الفعالي بانه قد قرر المحل ان الوجود مستلزم على فعلية الذاتيات وصرح قبل قوله وجوده فلهذا
اننا كيف يتصور احتياج الواجب الى ما هو عرض عام بالقياس اليه اذ الاحتياج يقتضي ان يكون العارض
عليه بانه لا يلزم من كون معنوم عارضا لشيء ان يكون ذلك في الامر لا يري ان الحيوان عرض عام للعلم
وليس محلا له فانه في الجائز ان يحتاج الوجود الى الماهية في الاعتبار العقل لا في نفس الامر لا ياتي ان
يكون متعلقا بالاعتبار الذاتي وكيف يتبادر وقد صرح المعنى في مصادر الفاعل بان الوجود مستلزم على
الماهية في نفس الامر ونوعه في الاعتبار الذاتي ولو سلم الاحتياج فجزا ان يكون في العوض ذاتيا للعارض
الى العوض في العوض لا ياتي في غير العوض عنه في الوجود فان الصوت يحتاج الى السبب في الوجود
متقدمة على ما بالوجه **اقول** قد جعل المحل الاحتياج اليه الى العوض دلالة على عدم كونه متعلقا
في الوجود ومن البين ان الاحتياج في العوض لا يدل على عدم التعلق في الوجود الا يري ان
الصوت متعلق بالوجود مع احتياجه الى السبب في العوض كما عرفت في قلنا في لمان به الاحتياج
الى المحل بالاحتياج اليه في العوض بل لا بد له من ان يدعى الاحتياج ذاته وحي لا يكون متقدما على
الماهية **قوله** لم يمتنع منهم الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية فيل هذا اذا فسر المعقول الثاني
بافسره المتأخر انما اذا فسر ما خلفناه فلان الثاني ان يكون فردا موجودا في الخارج **اقول**
قد حققنا ان ما ذكره في الحاشي في تحقيقه فليكن انظر على بصيرة **قوله** لم يمتنع منهم الاحتياج بان الوجود
لو كان موجودا لكان له وجود آخر فيل هذا ينبغي ان يكون الواجب مستلزما هو الوجود لا ينبغي
الموجود اذ ينبغي ان يكون بخلاف بعض افراد هو الواجب موجودا لا بوجود آخر وانما
اذا كان هو الوجود بنفسه المحل فلا ينبغي فيه ذلك فهو ثابت عليه في جزءه الفعالي
قد ذكرنا انهم قالوا ان الواجب موجود بوجوده بنفسه كما قالوا لم يمتنع منهم الاحتياج
المذكور ولم يمتنع ذلك على ان الواجب عين الوجود ان الوجود في الكلام انهم لو جوزوا

كون الشيء موجودا بوجه هو عينه لم يمتنع منهم الحكم بان الوجود لو كان موجودا لكان له
وجود آخر ان يجوز ان يكون موجودا بوجه هو نفس كما قالوا في الواجب واعترض عليه
بان عدم بيانه على ان الواجب عين الوجود ثم ولو لم يمتنع على ذلك كيف ينبغي ان يقال
انه موجود بوجه هو نفس كما قالوا في الواجب حيث لم يكونوا في المكان في الواجب بانه
عين الموجود **اقول** المقصود عدم صحة الاحتياج المذكور هو حاصل سواء كان عين الموجود او الموجود
فانهم اذا عرفتوا بوجه هو عين الوجود وصدقوا انهم اعترفوا بوجوده لا يري الوجود عليه
فلم يمتنع اذ لو زاد الوجود عليه لم يكن عين الموجود بل يكون موجودا بوجه لا يري عليه
ومن البين ان ما يريه مواد الاشتقاق في عينه لا يكون ذاته عين المستلزم وان صدق ان
المستلزم عليه فيكون حال الواجب في حال جميع المحل في صدق الوجود عليه متوقفا
في لا يجوز ان يكون الوجود موجودا كذلك ولا يري وجوده عليه فلا يلزم تسلسل الوجود
الموجودات **قوله** وايضا لا يخفى في الخارج فرد من افراد الوجود المطلق قلت في جزئ
الفعالي هذا المعنوم من حيث انه عارض ليس له مطابق في الايمان وان كان
له من حيثية اخرى مطابق في العين فهو معقول لان ما يتبادر حقيقة العارضة للماهيان
في العقل ووجوده في ضمن الفرد القايم بذاته فلان ان من شرط العقول الثاني ان لا يكون
وجوده في الخارج بجميع الاعتبار بل بشرط ان لا يكون موجودا فيه بالا اعتبار الذي هو معقول
فان كالمخصص في شأن ان صدق الوجود المطلق على الواجب لعله صدق عقلي اذ لو كان
صدقه عليه حسب ما راجع لتوقف على كونه موجودا في الخارج بناء على المقدمه
المشهوره عند جميعهم ثم وجود فرد من المعنوم لا ياتي في كونه معقولا ثانيا
واعترض عليه كما اوردنا فيما نهم ايرادا يعطى الكلي فرد حتى اذا وجد فرد
منه في الخارج كان له مطابق فيه ولم يشترطوا ان يكون ذلك الفرد متصفافه الصفات
التي للكلي في العقل كالعوض الكلية ولو اشترطوا ذلك لم يكن شيء من الكليات
مطابقا في الخارج لان ما في الخارج ليس متصفا بالكلية وانما ثانيا فلانه لو صح ما ذكره
لكان مثل الحيوان بالقياس الى الناطق معقولا ثانيا حيث لا يكون عارضا
له في الخارج وليس له من حيث انه عارض للناطق مطابقا في الخارج في ان
الحيوان الواقع معروض الناطق لا عارض له ولم يغفل بذلك احد **قوله**
المعتبر في العقول الثاني ان يكون عارضا باعتبار الوجود الذي لا يكون عارضا

الدين 2 يلزم صون المشتق بدون الاصل وهم لا يجوز ذلك ولو هو ذوه فاني حابة الى الزلم ان الوجود
مخالف ما في الوجود او مع ثبوت الوجود والدين ينقل اليه ويلزم ان يثبت المشتق بدون ثبوت
الاصل والحق ان هذه القاعدة الاصولية ليست كناية عما ذهب اليه بعض ارباب الاصل وان صدق الوجود
لا يقتض ثبوت الوجود اصلا او خارجا ولا ذهبا **اول** في نفس الامر عدم كون الوجود داخل في المقسم
فان لا يوجب ان يثبت هذا المقسم فانهم معروون كون الوجود عارضا للماهية داخل في المقسم في اشرف
به والكلام فيهم وبين الالتزام على ان هو من المقسم من غير ان يكون الوجود عارضا للماهية داخل في المقسم في اشرف
بذكره او لا ذكره ان كان ما ذكره من المقسم التام بالغيرية والتوقف على الفور السليم الاستلزام في حقه
به في الاشياء كيف لا والذين يقولون هذه المقولة بغيرية في حقه على انصاف الماهية بالوجود والدين
السابق واللاحق بوصف هذه المقولة بالشبهة لا يفي من الطرح شيئا ووضعها بالبداهة في غير المقسم بل عارضا
بشبهه ونحوها كما قد تناولنا ذكره في منع ما منع ثم وجود النسبة في وجودها في الوجود والدين
كون النسبة عارضة في ان الخارج ظرف لغير النسبة لا الوجود فالظرف البين بين كون الخارج ظرفا
لنفس النسبة وكونه ظرفا لوجودها على ما مر تفصيلا ومثاق الشبهة عدم التمييز بينها وذلك فيه راسخ لا يحد
يزول **قوله** فان انصاف الماهية بالوجود في نفس الامر قبل غيرم اوله ان ذلك لزم الدور او لتس
وهنا كان الانصاف او خارجيا لان انصاف شيء بغيره في وجوده والوصف فيكون الماهية وجودا في
ونقل الكلام اليه فاما ان يدور او يتصل فان قلت اوله ان يكون الوجود عارضا للماهية ونقل الامر من ان
الوجود في المعدوم قلت انما الماهية الموجودة من المعدوم بان الماهية في الوجود في نفس الامر في
حالة عليها بخلاف الثانية في علم ان الوجود لو كان عارضا للماهية في نفس الامر لكان لا فخر او بغيرها في الحالة
واذا لم يكن عارضا لهما فيهما حازان يكون مغاير واحد يفتي في العقل من كل وجود والدين ان الخارج لم يرب
الى الوجود او عارضا له في الماهية حيث قال اذا كان في الوجودات امر في الماهية والوجود للظلال
وصفة في الوجود عارضا لهما على السبيل اليه وادعى ان الوجود عارضا للماهية في نفس الامر في حال الوجود والدين
الى الوجود حال الازد باليسر الى المتحرك فان فخر في لائحة للنسبة في نفس الامر شيئا لكونه في كل المتحرك عليه
وكونه في الوجود او مع كل الوجود عليه شيئا لا في الوجود عنه ومن ثم خرج بعض القوم بان حقيقة
الوجود هو الوجود في **اول** هذا المنع انما يريد عليهم بناء على دعوى الفرية في استمرارية الوجود في وقتها
في نقلنا ناديا انهم ناقضوا هذه الدعوى باثبات صفات سابقة على الوجود فلا نقول بل عليها
واذا كنتي بالاستلزام ولم يدع التوقف لم يتوجه هذا الاشكال اصلا ولم يلزم عدم عدم انصاف الماهية
بالوجود في نفس الامر في ذهب اليه القابض وما ذكره من ان الوجود لو كان عارضا للماهية لكان لا فخر
حقيقة او وصف للوجود وان كان في نفسه كسائر المقولات الاختيارية كغيره فخصص فيجب الانصاف

الوجود على

بها

بها في لاغتها والاشتقاق وغيرهما من الامور الاختيارية وسائر الاضافات وما ذكره يقتضي ان لا يكون
الابوة عارضة للماهية بحسب نفس الامر ولا الوجود والكثرة عارضة للوجود والكثرة في الوجود والاضافة
لما وجودها في الخارج او القول بوجود مثل الابوة في الخارج ونفي وجود مثل الاستغناء والاختلاف والوجود
والكثرة في كل حيث لا يبعد فطرة سببه فظهر ان ما ذكره الخارج ليس في الغيب بل ما ذكره القابل بهذا ما نقله
من حال الوجود والقياس الى الوجود وعكس حال الحركة بالقياس الى الحركة في حقيقة الشئ وتلا منته وهو
كلام حق محض ان مبدأ الاشتقاق ان كان موجودا في الخارج وكون الشيء ذلك المشتق بذلك
المبدأ وان لم يكن موجودا بل كان امرا انتزاعيا فصدق المشتق لا يتوقف على شيء ينضم اليه ما صدق المشتق
بحسب الوجود في الخارج بل العقل ينتزع من المشتق ومبدأ الاشتقاق كلها مثل كون الشيء اسودا او
مثلا محل قيام السواد والحركة بذلك الشيء وكون الشيء موجودا لا يتوقف على قيام امر به فان العقل ينتزع
من الذات عن توقف الشيء هذا الانتزاع على قيام وصف في الصورة الاولى الاسودية والتميزية مثلا حلوان
للسواد والحركة في الصورة الثانية الوجودية مثلا غير محقق بالوجود بل في تميزه في نفس الاسودية اذا كانت
غير محقة وهذا هو الذي اراد المحقق في قوله ليس الوجود بمعنى يحصل الماهية في العليين بل المحقق في الحصول على
هو مبدأ انتزاع الوجودية على مثال كون المتواد مبدأ الاسودية وقد افعل ذلك الشارع في كلامه ولا
يذهب عليك ان ليس يلزم من ذلك ما ذهب اليه هذا القائل من ان الماهية لا ينصف بالوجود في نفس الامر
الوجودية والحاد الماهية مع الوجود وكونها موجودة او ما ثبتت فسمي صفات عارضة للماهية في نفس الامر
وان كان ذلك سببا في غير سببه وبذلك فظهر من هذا وقد ذكرت في الحاشية ان انصاف شيء في شيء آخر في
من الوجود ان وجب ان يتأخر عن انصافه بذلك الحق من الوجود ولزم ان لا يكون نفس الامر في حال الانصاف
بالوجود في نفس الامر والانتزاع عن انفسه او تس وان لم يجب تأخره لم يتم الدليل على ان الانصاف بالوجود
الخارج ليس في الخارج ولا يخص من ذلك الا بان يقال المعية في الوجود الذي هو ظرف الانصاف انما هي الوجود
بحسب ذلك الوجود ومن الوصف لا يعتار بحسب الوجود والمباقي عن ذلك الوجود بحسب الوجود والدين
ولكن يمتاز عن الوجود في نفس الامر بحسب الوجود في نفس الامر ان يغير الماهية بدون ملاحظة الوجود
في الوجود الماهية في مرتبة من مراتب الوجود في نفس الامر في الوجود في نفس الامر وان كان غير مرتبة
بحسب مرتبة اخرى من الوجود في نفس الامر واختاره من عليه اما اولها فبما نحننا في المشتق الاول لم
ان يكون نفس الامر في حال انصاف الماهية بالوجود في نفس الامر لان ذلك لم يمتد في مرتبة من مراتب
الوجود في نفس الامر في غير من الاشياء بحسب الامر اصلا في ذاتها ولا في خارجها اما ثانيا فلان
انما اراد باننا لوصف بحسب الوجود ووصف الوجود ان يكون ذات الوصف في هذا الوجود عين

ف

وجوبه الخارج بالماهية وليس من ادب كل من ادب من الامتياز الا ان كان لا يكون في مرتبة من
 مراتب ذلك الوجود فخلو طوافه ذكر في بعض مواضع الطائفة ان التحقيق ان الوجود ما يتفرع العقل
 الماهية ومصعبها ومصداق الحكم ذلك الاتصاف هو عين الماهية وفوقه الفرق بين المنفردات
 الذاتية والوطئية فان قلت فيكون الحكم بثبوت هذه المنفردات لها كما في اول اثبوت لها اصلا قلت
 انما يلزم كونهما اذا كان الحكم بثبوتها ثبوت الاخر في الخارج لها اما اذا كان الحكم بثبوتها لكونها مشتركة منها
 بغير من التخييل او المطلق الشك لا فان قلت في هذه المنفردات معقولات ثمانية او بعضها ولم يتمايز
 ما هو معقول ثان قال ليس قلت بل بعضها وهو ما يكون الاتصاف بحسب الوجود والذهني ثم لما اشكال
 في كون الاتصاف بالكتابة وتمايز ما بحسب الوجود والذهني ولا في ان الاتصاف بالعلم والقوة مثلا بحسب الوجود
 الخارج اذ الوجود ليس بشرط ان الاتصاف في بدل على كل النعماء بقوى وجوده الذي فيها كليا
 وجوده الخارج فصار فوفا داخ لكن في نفس الامر اشكال في مرتبة اشارته اذ لو اشتراط الوجود
 الذي هو ظرف الاتصاف مقدرة على الاتصاف فلهذا ان الاتصاف بالوجود الخارج ليس بحسب الخارج لكن
 يلزم ان يكون الاتصاف بالوجود في نفس الامر بحسب نفس الامر لعموم تقدم الشيء على نفسه وان كان مجرد
 كونه مشتركا من الماهية الوجودية بذلك الوجود ولم يزل ان يكون الاتصاف بالوجود الخارج بحسب
 الخارج فانه مشترك من الماهية الوجودية في الخارج فالوجود في اشترنا اليه ان يغير فيه بعد ان يكون
 الاتصاف مستلزما لذلك النوع من الوجود وان يكون الماهية في مرتبة ذلك الوجود غير خلوط بذلك
 المعارض في ظاهر تلك الماهية والوجود الخارج فخلوط بالوجود الخارج وكذا في الوجود في نفس الامر فخلوط
 بحسب الوجود ونفس الامر لكن للعقل ان يلاحظ غير خلوط بشيء من القوارض فهو في هذا الاعتبار معبر
 عن جميع القوارض في هذا الاعتبار فهذا النوع من الوجود وخرق للاتصاف به وهو نحو من اتصاف وجود
 الماهية ونفس الامر لا يقال هذا النوع من الوجود متقدم على سائر الاتصافا فلهذا في تقدمه على الكلام
 لاننا نقول فلهذا ان هذا النوع لا يتقدم على نفسه والاتصاف في هذا النوع فلا يصح اشتراط التقدم و
 واعتراض عليه اما اذا جاز ان الحكم بثبوت امر لا مرتبة له اذ منه ان الامر الاول ثابت لا يثبت
 بالعقل لانه يصح انتزاعه عنه ولو كان معناه ذلك لصدق ان يقال مثلا ثبتت ثمانية عشر
 بسطح الكثرة حيث يصح انتزاعها عنه ثم الى دليل على صحة انتزاع الوجود عن مثل السماء ولام
 في انتزاعه عنه عن مثل الصفا واما ثانيا فلاننا كنا ان الوجود الذي هو ظرف الاتصاف متقدم
قول ثم ان لا يكون الاتصاف بالوجود في نفس الامر بحسب نفس الامر فلما بطل ان اللازم عم اذ لم
 غير مرة ان الوجود ليس بعارض في نفس الامر فلا في ذلك الاتصاف به فيها ويظهر من هذا بطلان
 باصبيه من ان الماهية خلوط بالوجود واما ثالثا فلان الماهية لو كانت في الوجود العقلي

عين الصفه فالوجود يجب الوجود السابق متنازع عن الوجود وهذا المنع وان اراد بان يكون لكل من الوجود
والصفه وجود آخر هناك نظام ان الاتصاف يقتضي ذلك للاحتمال ان يكون الوجود وجودا بذاته
والماهية موجودة بوجه يتصرف للماهية بالوجود ولا يولد عن ذلك عن دليل وان اراد به مع آخره ولا يبين
بيان تبيين حالها بالانفصال لان ماهية اذا كانت متميزة عن الوجود يجب الوجود بنفسه وليس ذلك
جائزا ان يكون به متميزة عنه بحسب هذا الوجود ايضا بناء على ان يكون له نفس الوجود وليس
نعم لا يجوز ان يكون الماهية الخارج متميزة عن الوجود غير متميزة ايضا بناء على ان يكون الخارج
وجودا لذاته في ذلك من دليل **اقول** اما الاول فقولهم الكلام عليه مرار وعلمت لضعفه هذا لا يتقو
لها ومنع اتصاف الماهية بالوجود بنفسه لا يمكن ان لا يكون الماهية نصفه بل هي من
الامور الاعتبارية في لوجوده والكثرة والامتناع كلها على ما مر اذا الفرق بين البعض والبعض فلا اعتبار
في هذا الحكم بكم حيث تستحب التام دون منه حيث يوجب مطالبة بعبوة عن حكم النظره ثم يرد قولهم الامر
الى المنع وانما الكلام مع من يفرق بانصاف الماهية بالوجود فلا يوجب هذا المنع من جانبهم واما الثاني فانه
المراد باختاره من الصفه في الوجود وان يكون الموصوف عاجز عن الوجود فخر دافع العارض فان الثبوت
ما مر به وجوده السابق على البياض وجوده الخارج فان الثبوت لا يشرط البياض ولا يشرط الالباض
فالثبوت المقدم على هذا العارض يجب الوجود الخارج هو الثبوت لا يشرط البياض ولا يشرط الالباض
وشمل ذلك لا يوجب الماهية والوجود الخارج اذا الماهية لا يتجزأ عن الوجود الخارج ما مر به من مراتب
الوجود والخارج بل لا يتجزأ وتنازع في القول العقل الذي هو مرتبة من مراتب الوجود والذات فيكون انصف
الماهية والذات في هذا المراد ظاهر من اصل الحواشي وما دام المعترض قوله ويرد من امور اخرى فيتم
ثم الاحتمال الذي جعله سدا للمنع الوارد على ابطال الشق الثاني من استحقاق الترتيب والى اورد
على ما ذهب اليه من انه لا اتصاف للماهية بالوجود بحسب نفس الامر لانه ما دام هذا الاحتمال قائما
انه لا اتصاف للماهية بالوجود ونفس الامر فلا بد من افادة الدليل على بطلان هذا الاحتمال فذلك
الصف بطلانه من كل ذي لان كل ذي يستلزم ما فرده من كونه من العقولات الغائبة التي لا وجود
لها في الخارج والاتصاف به العقل على ان الوجود لو كان موجودا بذاته لكان واجبا فلا يجوز قيام
بالمهايات والا لكان واجبا فلا يجوز قيامها بالمهايات والا لكان قائما هو ايضا اذا اشقي ما به
وجود ما بهية اخرى لهم انتقال الوجود غير منقوت الحاضر وهو محال لاجرم ذلك من الدليل اللامنة
على من هذا الاحتمال واما الثالث فتقولهم استوطه ما فر رناه وهو منقود الوجود الخارج فليس الواجب
فالف للظن في لا يخفى على ذي فطرة سليمة وهذا امر اتفق عليه جمهور العقلاء وهذا ان نحن الان

فقط به بحسب سلب الامر على ما حجب فلو عقل من غير فلو ط به ولا يعتبر بذلك غير فلو ط به في الواقع ولا
يلزم من ذلك ان يكون لها كذا من الوجود بل كذا هو ما كان غاية الامر ان يعقلها كجودة
عالمه الواقع وهذا العقل لا يتغير به الواقع ولا يتبع ان يتصف بالوجود في نفس الامر فلا يستقيم
ان هذا كذا من الحق ووجود الماهية ولا انها في هذا الوجه لا تتصاف بالوجود وبل هذا الامر
في بيان الجسم مادام اسود فلو ط غير صالح المعروض البياض له فلو عقل عقل فلو ط به صاير هذا الاخبار
مستوى عن السوداء صاير المعروض البياض له فلهذا الحق من الوجود بل عرض له البياض **قول** اما الاول
فيظهر سقوطه بان الاشتراك بول على ثبوت الوصف للموصوف ونفس الامر وان لم يكن ذلك الوصف
موجودا في الخارج بل في الاوصاف ثبوت الوصف للموصوف سواء كان في الخارج او في الكلام
وفي الاشتراك بول على الثبوت في نفس الامر وذلك قد مر هنا في عدة من المواضع بان هذا الحق
من الاتفاق يرجع الى حيز الاشتراك ما لا يقل عنه عين صحت الاشتراك ولا غم انه لا يصدق قولنا
ثبوت في الكثرة فلو ط غير واقعة كجسده كجسده فان عدم النابع منها مع عدم الوقوف عند
والكثرة متصفة بثبوت تلك النقاط لا في نفس الامر فانها متصفة بان لها اجزاء فربما في حقيقة
والاجزاء نهايات فربما في ان يكتسب الاتفاق بغير اشتراك ذلك الوصف ولا شك ان الكثرة متصفة
بغير اشتراك النقاط الغير المتناهية مع الغير الواقعة منذ قد هذا الوصف في حيز الاشتراك بل هو موجود
في الخارج بل امر مشترك منها وطلب الوبيل على حيز اشتراك الوجود من مثل السماء وعدم صحت اشتراكه
من مثل العتقاء مثل طلب الوبيل على الحاد والسماء مع الوجود وعدم الحاد مع العتقاء فان العتقاء
شاهدة بان الوجود له خواصا بالوجود والاشراك في الاتفاق بالعدم والعدم في الاتفاق بالاشراك بل
ذكر القول في العقل والاشغال والاشغاف والاشغاف والاشغاف والاشغاف والاشغاف والاشغاف والاشغاف والاشغاف
بطلون القول بغير منها وانصاف الماهية وبيد دليل على انصاف الماهية بمثل تلك الامور وعدم
انصافها بالوجود فان ما اعتدنا من ان الاتفاق في فرع الوصف غير مسلم كغير مرة واما ان
قد مر غير مرة انما في انصاف الماهية بالوجود في نفس الامر فالحال في تعريف العام فان النعم بل في
قائمة تعريفه بالامر وان الموقف قال في باب الماهية من حيث هي هو الخلف
بحكم الفطرة واما الثالث فتعقل سقوطه بما قررناه فان الماهية غير فلو ط بالوجود هذه
المرتبة ولذلك يجوز العقل غالبا عن غير الواقعية هذه المرتبة وحكم سلبها سواء ما عتدنا في
تقريرها موضعها وهذه المرتبة من مراتب الوجود الذهني مجرد فهي ما مرتبة من مراتب الوجود الذهني
جبر دون مع العوارض ولم يجر عن الوجود الخارج في مرتبة من مراتب الوجود الخارج بل ما عتدنا
عنه في الوجود والوجود فلو ذلك كان عروضا للوجود للماهية بحسب الوجود الذهني عرض

العوام

اسود للثبوت بحسب الوجود الخارج فان الثبوت في مرتبة وجوده السابق على وجود البياض غير فلو ط
بالبياض فانما يصير فلو ط به مرتبة وجود البياض ويثبت ضرورة من مرتبة وجود الثبوت ضرورة ثبوت
وجود النوع على وجود النوع على وجود النوع واذا ثبت ذلك على انه لا اتحاد ولا اقيدة له
قول انكشف لك حقيقة الامر قليل ادا انها ليست معقولات ثمانية لانها ما رضى ونفس الامر
لا في الذين كالموجود واذا تحققت ما قررناه من ان المعنى بالوجود وهو مفهوم الوجود انه عارض لحسب
الاختبار الذي هو المعنى المعقول اي وقت العدم والمهمات الثبوتية على انكشف ذلك الامر كونها
من المعقولات الثانية فان كل واحد من مفهومات العدم والواجب والممكن والمنع من الواقع
العارضة لحسب الاختبار الذي على ما هو المعنى المعقول اي شيما حققناه وليس مبرا شيئا منها
موجودا في الخارج **قول** قد علمت ان المعقول كذا هو ما يعرض في الشيء بحسب وجود الذين لا حاشية
فان كثيرا من العدميات والاعتبارات من العوارض الخارجية وليس معقولا ثانيا كالنساء بالنسبة
الى الجسم والاستقامة والاتحاد بالنسبة الى لفظهم لوازيم الماهية داخل فيما ذكره من تفسير
المعقول كذا قد حصل القوم قسم المعقول كذا في لا يخفى على من لا ادنى ذرية **قول** واعلم ان هذا الكلام
انما يصح على طريقة الغالبين بالشيخ فيقول في ان هذا صحيح على طريقة الغالبين فيقول الاشياء
انفسها في الذين وما اورد الشارح عليه مباحث الوجود والوجود فقد عرفت جوابه ثم الظاهر ليس
في القوم الا طريقة واحدة في حصول صفات الاشياء في الذين غاية الامر انها في الذين يتقلب
ما به اضرى وفيه تسع اشياء **قول** ما ذكره الشارح في حصول صفات الاشياء في الذين يتقلب
انفسها ايضا بناء على اشتراك التبيين انما هو بحسب حقيقة نفس الامر في سبب ذكره الشارح في
من تصور التبيين اجتماعها في الوجود العقلي وهو اجتماع صورتها اي ما بينهما الوجود في العقل
بناء على ان الماهية باعتبار الوجود والذين تسع صفات الكلام لا يمكن تفرقه عن هذا الوجه لا يكون شيئا
على طريقة القول بالشيخ وما نسب الشارح الى المص من انه خالف بالشيخ والكتاب بناء على ما ذكره
من ان الوجود في الذين هو الفورة المتعاقبة كغير من اللوازم في كل النسخ بل هذه العبارة الى القول
الاشارة قرب اوله ان المص قال في الماهية في الماهية لم يجر الى هذا التطويل بل كان الظاهر ان يقول
الصورة المتعاقبة الماهية هذا وما ذكره الشيخ من انقلاب الاشياء في الذين ما به اضرى في
سبب فيلزم عليه ما يلزم القائل بالشيخ من المحذورات زيادة وبعيد ان انقلاب الماهية متعاقبة
غير معقول مان ما يتقلب شيئا آخر لا بد في ان يكون في امر قابل للامر القاسم والماضي في جميعا
وغير ذلك مستحسنا هذا اذ يلزم ان يكون كعب المعقولات مادة مشتركة تليق بآفة حرة
منولية وكلها اضرى وليس صورة معقولة اضرى وهو باطل فطما فهو بهذا التوفيق فكذا ما

في الطيور الشيخ بنفوس ولا يلزم كذا جود ما شئ في العقل انصاف العقل قبل قومه ان ذلك
المحصل في الذهن الذي تقرر الشارح بافتاء ما في القيام بالذهن الذي اثبت القوم اذ
القيام بالذهن عند وصفه لا على ما سبق فيكون مبنيا على اثبات ضرب من الوجود
الذهني ولا دليل على ذلك **فصل** لا غم ان ذلك معنى على ما تقرر في الشارح فان القيام
بالنفس على ما اثبت القوم هو الماهية باعتبار الوجود والذهني والماهية باعتبار الوجود
الذهني علم فيلزم انصاف العقل بالعلم تلك الماهية لانفسها فان كانت مثلا باقام
عين الى اارة لا قام به صورها وكذلك ذكره وان كانت الوجود الوجود ان لا يلزم من حصول
الاشياء انصاف الذهن بالضمير وانصافه بما يعلم سلبه عنه فلم ان هذا الكلام من الشارح
ليس مبنيا على ما ذهب اليه بل على ما قرره القوم ايضا اذ من البين ان حصول التميز مثلا
في العقل لا يستلزم انصاف العقل بالتمييز وحصول الاستقامة والافق في النفس لا يستلزم كونه
مستقيما وسمى اباخيز ذلك بهذا الكلام مستلزم بين مذهب ومذهب القوم **فصل** ويرفع في كل
بمعان المعدوم في العقل اذ اقره ويرفع هذا لان قول المص بان يمثل في الذهن لغوا اذ لا ضرورة
في ان يمثل المعدوم في الذهن ولا خلاف بان المعدوم في العقل لا يكون بل خلاف المعدوم في العقل
فمثل بوجه آخر ويقال كل معدوم مثلا فلا يظهر ان يمثل في نفسه فغيره وهو ان يمثل المعدوم في الذهن
صورة حصوله ويرفع مفهوم عدم المفهوم وهو ثابت له في الذهن فيقسم الى قسمين
مقابل الثابت وهو المعدوم لا وجوده من عدم الذي هو قسم من المعدوم وقسم
مقابل النفي قسم **فصل** لا غم ان الشارح قولكم برفع بقوله ان بلا خلاف في المعدوم
بل هو التفسير لموج قوله يمثل في الذهن ويرفعه فلا يلزم بتمثيل المعدوم بوجه آخر كيقول لا ذلك
بغير ان المعدوم في الذهن كما ذكرنا اذ لا معنى لان يمثل المعدوم بوجه آخر في الذهن ثم بلا خلاف ان
المعدوم في ذلك فيما لا يخفى على الفطن المتصف وما اود نقضه من التفسير نصف لان الكفا
من قسم الثابت المفهوم القابل له لا هو فرد من مقابله ولذلك لا يقال برفع من المعدوم
والسواد قسم المحرر ولا الواجب قسم المزبور وان كان ذلك نوعا **فصل** المعدوم المطلق
باعتبار غير ثابت باعتبار اذ ثابت قبل اذ رده عليه ان حكمه على المعدوم المطلق لو كان باثبات
اذ ثابت باعتبار نعم ان لا يكون ثابتا باعتبار من الاعتبار ان لا يمنع حكمه بصدق الكلام
مستلزم للتناقض واجب بان مثل هذه القضية محليها يجب العقدة كشرطية كس
الحقيقة ومعناه ان لو لم يكن الشئ ثابتا باعتبار من الاعتبار ان لا يمنع حكمه على هذه الشرطية
صادقة قطعا **فصل** لا لا يخفى على الناظر ان هذه القضية ونظائرها مثل قولكم الجاهل

مطلقا

مطلقا وبما يمنع حكمه عليه اجتماع النقيضين مستلزم لا حدهما يحكم العقل بصدق شئ
المستفادة منها بحسب التركيب المثل من غير اعتبار تعلقها ان مثل المعلق الذي اعتبر فيها
من آلت الى الشرطية لو اعتبر غير ما من المثل آلت الى الشرطيات فالحكم بان هذا التقيضا
الحالية الشرطية بحسب الحقيقة و دون غير ما من المثل حكم ظاهر بل هو بصدق هذه القضية محليها
لصدق تقيضا ويلزم الحذر مثلا لو لم يصدق قولنا كل جهول مطلقا وانما يمنع حكمه على حقيقة
عينية يصدق بقضية اخى قولنا بعض ما هو جهول مطلقا وانما لا يمنع الحكم عليه بل هو
جهول مطلقا هو لا مستلزم لان المشرطية بدون الشرط فلا يتوهم تخلف معنى
القضية المحلية في وجه بدخلف امثال هذه القضايا فان اشتملت لذلك فاسم ما تلي
عليك اعلم ان الحكم في القضية محليها على الجسم بالفعل هو المتبادر به كمن لا يلزم من كون الحكم
عليه ان يكون في نفس الامر جسم بالفعل فربما كان في نفس الامر جسم بالفعل بانه يوجد في الخارج
او في الذهن بسم واحد لا زمنة الفلانة وربما لم يكن قال اجتماع النقيضين اطلاقا حاصل بالفعل
غير السواد فان الحكم في هذه القضية على امر غير واقع في نفس الامر وقد سمع الشيخ موصونا بحسب
قسم في الغرض من الذهن فان الذي يتصور الجسم بالفعل حال كونه مفروضا بخبر واقع ويصف
وصفا ثم حكم عليه لان شئنا بغيره جسمه وحكم عليه فالحال او بالعرض من هذا خبر في الشئ
لا فرض في الشئ عيب فان قلت يلزم من الحكم على الجسم بالفعل ان يكون متصورا فيكون موجودا
في الذهن فاذا كان موجودا في الذهن في نفس الامر جسمه كالحالة قلت الحاصل من الشئ
في الذهن اذ كان داخل في سماء في وجوده وجود الموضوع والحكم عليه بانه
الحاصل من الشئ في ذاته داخل في سماء في وجوده وجود الموضوع ويدخلف
كل شئ كذا اذا لم يكن داخل في سماء ولم يكن وجوده وجود الموضوع والحكم على الموضوع
لا يشاد لالحاصل من الاشياء في ذاته خارج من سماء لفظ الاشياء لانه شئ في ذاته
لان الاشياء والحكم على الاشياء لا يشاد له فلم بدخلف في الاشياء كذا انما يلزم من تصور
وجود الموضوع في نفس الامر لا اعتبار ان يكون من القسم الثاني واذا تقرر ان الحكم على الجسم
بالفعل لا يستلزم حقيقة نفس الامر ما حكم على المعدوم المطلق لا يوجب ان يكون في الذهن
منه جهولا داخل في الحكم عليه فان قلت اذا حكم على الجهول مطلقا باثبات الحكم عليه
يلزم التناقض سواء داخل في الذهن منه في الحكم اذ لم بدخلف في ما حكم على امر باثبات الحكم
عليه قلت قد عرفت بما سبق في تحقيق الوجود والذهني ان الامر الحاصل في الذهن هو كونه
معلوم الانصاف بمعنى لا يكون له تلك الصفة فاذا حكم على ذلك الامر في ذاته متصف

تلك الصفة بان يقال المتصف بتلك الصفة كذا كان مناط صدق هذا الحكم اتصاف بالصفة
 بما حكم به حيث يكون متصفا بتلك الصفة لانه النفي فاد اقبل الكتاب حيوان كان مناط
 صدق هذا الحكم اتصاف ذلك الامر بالحيوانية بحسب الانصاف بالكتابة انما وجوده
 عليه ان كان متصفاً بذلك الوجود ولا يقدح في كونه ذلك الحكم امتناع فرد من الحيوانية
 في النفي ان لا يصدق عليه ان كان متصفاً ولا بد من حيث انه لا يصدق عليه ذلك
 وكذا الحكم في قولك كل انسان حيوان واجتماع النقيضين يستلزم لاجتماعهما في غير ذلك
 فالحكم على الامر الذي هو العلوم بالذات لكن مناط صدق ثبوت الحيوان او انتفاءه بحسب
 الامر الذي هو بالصفة المذكورة عين فرد من الافراد ان ثبوت الحيوان عين ثبوت
 لفرد وانتفاء الحيوان عين انتفاءه عن فرد فيحصل الحكم عليه الى افراد بالعرض وانه
 صدق يستلزم ثبوت الحيوان لا فرد او انتفاءه عنها ويكون خلاف ذلك اما كونه
 وانه ما استلزم السنة القوم من ان الحكم في القضية المفردة على افراد الموضوع اجزاء
 ايا ذلك لا بان الحكم اولاً وبالذات على الافراد اذا لا فرد على الحكم بل بثنائيت الوجود
 بنسبة ان حكم عليه اولاً وبالذات واذا كان الحكم في القضية المذكورة على ما في النفي في الحيوان
 المطلق من حيث انه متصف بصفة الحيوانية ومناط صدقها ثبوت امتناع الحكم على الحيوان
 الحيوانية ولا يقدح في ذلك معلومية ما في النفي من حيث لا يكون وانطلاق الحكم المذكور انما
 اجتماع النقيضين ما ن قلنا فو يصدق الا كما في بعض الامور التي لا بد من ان يكون
 في الحكم عليه من ان وجوده في الخارج يمنع كقولك اجتماع النقيضين مستلزم لاجتماع
 وصدق الوجبة مقتضى وجود الموضوع بالاعتراض لان صدق الوجبة مطلقاً مقتضى
 وجود الموضوع بالاعتراض بالوجبة الفعلية يقتضى وجوده بالاعتراض بالوجبة الملزمة يقتضى
 وجوده والوجبة الزمنية كقولك اجتماع النقيضين مستلزم لاجتماعها لا يقتضى
 بل كونه صدقاً كون موضوعها بحيث اذا حصل بالاعتراض كان عين الحيوان لا ان الحكم فيها
 على ذلك التقديم من يرجع الى الشرطية كما يقع في صدق الكزومية المتبعة المقوم كان
 كون المقدم بحيث اذا تحقق كان مستلزم بالنتيجة فيكون جواز استلزام الحكم
 حالاً لا صدق الشرطية المذكورة حيث يكون الموضوع عين الحيوان بالضرورة
 فلا بد ان الحكم انما هو حال الوجود فاذا تصور الاعتراض اجتماع النقيضين ووضع وضعاً
 من غير التماس الى ان يقع او كونه مستلزم لاجتماعها بل لا بد من الحكم بانه مستلزم
 لاجتماع هذا القوم بكونه صدقاً وذلك يكون ان من الفعلية ولا يحتاج الى وجود الموضوع

اقول

اقول في هذا الكلام اشياء احدها ان ما ذكره القوم من ان هذه القضية مفعولة الشرطية مفعولة
 انه صادق للشرطية في الصدق فانه اذا كان اعتبار القول بحسب العرض والاخذ مع الجواز على
 تقدير ان يكون صادقاً للشرطية لا حالة وهو جوي ان هذه القضية وتطابقها صدقاً من غير اعتبار
 تطبيق ممنوعة بل ما صرح به من ان مناط صدق هذه القضية ثبوت امتناع الحكم عين الحيوانية
 انما يتحقق اذا كان من مناط ثبوت الامتناع على تقدير الجواز اولاً من معناه ثبوت الامتناع
 على الست لم يكن مناط صدقها ثبوتها على التفسير وذلك ظاهر لا ستره بل انما ان ما ادعاه من
 ان الحكم بان هذه القضية مفعولة الشرطية دون غير ما من الملزمات حكم غير مستقيم لان هذه
 القضية بالصدق اذا كان من مناط ثبوت الجواز الموضوع على تقدير الانصاف بالانصاف كقوله
 ان الانصاف لشيء ما من تلك الملزمات بحسب الواقع بل انما يتصف بها على تقدير انصافها
 بالحيوان فقط فيكون مفعولة الشرطية بخلاف غير ما من القضايا التي موضوعها في هذه الامور
 في نفس الامر فالقول بان هذا الحكم بحسب ثبوتها ان استدل به على ما ادعاه من انما ليست
 مفعولة الشرطية غير مستقيم لان هذه القضية اذا لم يكن الحكم فيها بالاتحاد على التقدير بل ما
 في نفس الامر في نفسه كان معناه ان الجواز مطلقاً دايماً يمنع على نفس الامر
 وهذه قضية موجبة بقتض صدقها وجود موضوعها في نفس الامر فيلزم صدق عنوان موضوع
 على شيء في نفس الامر حتى يتحقق وجود الموضوع فادالم يصدق الموضوع على شيء في نفس الامر
 لم يصدق الوجبة فيصدق بقتضيه وهو ليس بعين الجواز المطلق دايماً يمنع الحكم على لان
 بعض الجواز المطلق على شيء اصلاً تان السالبة البسيطة اعم من الوجبة المعدولة في تفرع
 في المنطق لا باعتبار انما يوجب ذلك اذا لم يكن الحكم بالاتحاد مقتضى عين الانصاف بالحيوانية
 وقد جعله المفسر من مقتضى ذلك فلا يلزم كغيرها حتى يلزم صدق بقتضيه لا انما نقول ان
 ارادتم بحسب الانصاف كون الموضوع ما بعض الادوات منصفاً بذكر الموضوع الوصف
 بالواقع في ذلك في بنية قطعاً او العرف وفي ان لا يتصف بشيء في العنوان بل في الادوات
 فليس لذات الموضوع وقت يتصف به بالوصف العنواني مع يصدق الحكم بالاتحاد والمقتضى
 بوقت الانصاف وان اردتم به كون الموضوع على تقدير الانصاف تحديداً بالحيوانية يرجع الى
 معنى الشرطية وهو يعني ما ذكره القوم وان اردتم مع آخر فلا بد ان يبين مع يصدق حاله
 بل يعني ان قوله لان شيئاً بقرينة جسم والحكم عليه في خلاف ظاهر عبارة الشيء في الاراد
 حيث قال الايجاب الجواز هو قولنا ان البيع الذي بقرينة في النفي ان كان موجوداً
 في البيان او غير موجود فيجب ان يقرضه حيواناً ويحكم عليه بانه حيوان استلزم ولا شك في ذلك

هذه العبارة ما ذكرنا خاسرنا ان لا يكون مناط صدق القضية الانصاف بان يكون مخرج ان كان
 الانصاف بالاعتبار بحسب نفس الامر كانت القضية صادقة من غير اعتبار تعليق كونها في محل محرم
 الاصابع ما دام كما تبين اما اذا لم يكن الانصاف بالاعتبار بحسب نفس الامر بل بحسب العلم من فقط طار
 بد من اعتبار التعليق بذلك الوصف حتى يصدق القضية اذ لم يعتبر ذلك بنسبة الخواص الموضوع بحسب
 نفس الامر لا على تقدير الانصاف بالاعتبار لم يصدق قطعا في عدم المعلوم المطلق فان لم يكن اعتبار
 الحكم عليه اذا كان على التعليق بوصف العود به في مكان معناه امتناع الحكم عليه على تقدير
 كونه مودعا مطلقا كان صادقا قطعا وكان سوابق الشرطية واما اذا كان معناه ان المعلوم
 المطلق يمنع الحكم عليه بنفس الامر وقت المعلومة كان كاذبا قطعا اذ ليس له هذا الوقت اصلا
 ولعل من شأن ما ذكره عدم التميز بين التوقيت والتعليق والفرق بين فائت اذا قلت عطالا
 متاخر للشمس فتعبر بعد عنها نصف الدور صدق قطعا وكان سوابق الشرطية واذا قلت
 عطالا سوابق للشمس وقت بعده عنها نصف الدور كذب قطعا الا ان تغير التعليق يكون في ذلك
 الوقت فخرج الى المعنى الاول سادسها ان قوله يعني ما صدقها كون الموضوع بحيث اذا حصل
 بالاعتبار كان عين المحل الا ان كان في خبرها على ذلك التقدير يرجع الى الشرطية غير مستقيم انما
 يعني في صدقها ذلك اذا كان الحكم بذبوت المحل في التقدير اما لو كان الحكم بذبوت له في الا
 من غير تعليق فكيف يكون صدقها الحقيقة المذكورة مثلا اذا قلت عطالا سوابق للشمس فليفتقر
 بالتقدير المذكور لم يصدق قطعا وذلك ظاهر لا يستتبع به سادسها ان في ان الحكم في القضية
 الزمنية ليست بذبوت المحل في التقدير بل بذبوت الواقع وزعم انه يعني ما صدقها كون الموضوع
 بحيث اذا حصل بالاعتبار كان عين المحل وذلك على ما لا يبعد ويرجع الى ان في بعضه قد ذكرنا
 سادسها بالشرطية التي يكون استلزام تقدمها للتالي ضروري انما يتحقق اذا كان معناه ما
 ذكره القوم فاما ان ما اخذ عليه في الابرار وانك لا قبل هذه التعينات على ما صرح
 به او ان العقل حكم يصدق هذه القضايا من غير تعليق وهو على ما علمت من خبر سادسها في قوله
 ان لا يصرح في حقه وضربا مع الشرطية ولا في مقتضى خبرها بالتقدير وذلك لا يوزن كما ذكره
 اذ الوجه فيها غير بطل عند التحليل فيها يرجع عند الوضوح الى الشرطية وعند المذهب الى التوقيت
 على التقدير في علم ما ذكره الشيخ في التفسير المشهور انما حيث صرح بان الانصاف بالتوازن
 بحسب الفرع وذبوت المحل ارجح بحسبه فان قلت فليكن ما ذكرت يكون مقتضى كلام الشيخ
 يرجع الى ما علمت في ذلك قلت هذا المعنى صادقا في جميع المسائل وذا ذكره الشيخ هو القول المشهور
 بين الجميع وهو صريح في الشفاء بان ما تلزم موضوعا في العلوم كلها يرجع الى الشرطيات الى ان يعلم

وضع مقدمها في العلم اليقيني بان اثبات وجود موضوعا مما من وضائف الالهي
 وذلك قبل بعد تفسير القضية بهذا المعنى فادرجت نسبتها بالحقيقة انما حقيقة القضية المستوية
 في العلوم ولا يلزم من ذلك ان لا يتحقق قضية حكمية في العلم من غير تعليق وذلك بحيث
 يكون وجود الموضوع معلوما في اني ذكرت ما خبر به الفوائد ان يحصل كلامه ان الحكم في الامر
 الذي انما في الخادوم مع المحل حيث يكون ذلك الامر متصفا بالاعتبار وهو حال كونه في الزمان
 غير متصف به فلا يدخل في الحكم وانما حيث جبره ان اذا كان الانصاف بالاعتبار غير واقع وكان
 مع القضية ان المتصف بالاعتبار متحيزا للمحل بحسب نفس الامر في ذلك الحال اياها حال
 انصاف بالاعتبار فهو غير صادق اذ ليس للموضوع تلك الحال بحسب نفس الامر فلا يكون له وجود
 في تلك الحال والحاصل ان اذا كان معني فونت المحل المطلق يمنع الحكم عليه ان ما هو متصف
 بالجهولة مطلقا يمنع الحكم عليه بحسب نفس الامر حال يكون في تلك الحال متصفا بالجهولة
 ولم يوجب هذا القيد ما منع ان يمنع الحكم على هذا التفسير بل انما يرد ان ذلك بحسب نفس الامر في تلك
 الحال فهو كاذب لا طاعة اذ ليس له تلك الحال فلا يكون له وصف في تلك الحال وان اردت
 كذلك على فرض ان يكون له تلك الحال فتخرج الى مع الشرطية لان الخادوم الموضوع في المحل في العلوم
 امر غير واقع فتعبر ما ذكره القوم وانترض باننا نختار ان مع القضية هو ان المتصف بالاعتبار
 متحيزا للمحل بحسب نفس الامر حال انصاف بالاعتبار لكن صدق ذلك لا يوجب وقوع التصف
 بالاعتبار في نفس الامر لا يوجب صدق الحقيقة الحالية باخاد الفرد والتقدم للمحل ووقع ذلك
 القيد في نفس الامر ما ذكره ما معروض الاستدلال ههنا متفوض بذلك بان يقال الفرد والفرد
 عالمين واقعا نفس الامر لم يكن اتحادا مع المحل الا على تقدير امر غير واقع فاعلم بالخادوم
 مع المحل في نفس الامر كاذب اذ ليس له تلك الحال فلا يكون له وصف في تلك الحال وان قلت
 اذا لم يكن المتصف بالاعتبار واقعا فنفس الامر لم يصدق انه متحيز للمحل فيها فليكن الحقيقة
 قلت ان اردت انه لم يصدق في انه متحيز للمحل في حال الانصاف بالاعتبار فمما اذ يمكن
 صدقها كونه بحسب موقع متصفا بالاعتبار كان متحيزا للمحل في تلك الحالة وحيث جاز لم
 يصدق القضية من جهة حقيقة غير فعلية وايضا فتنا ليس معني فونت المحل المطلق يمنع الحكم عليه
 ان ما هو متصف بالجهولة مطلقا يمنع الحكم عليه بحسب نفس الامر حال الجهولة ولا في كونه
 ليس له تلك الحال فلا يكون له وصف في تلك الحال فلا يلزم من هذا ان كان انما يلزم في الواقع
 ثبوتنا استلزام تلك الحال اما اذا كان سببا في تقدم حكم الحكم عليه وعدم معلومته فلاننا
 على ان لا يتحقق وجود الموضوع في المحل مطلقا وان لم يكن واقعا فنفس الامر فهو في الحقيقة

ولا سواد ولا بياضا الى غير ذلك من السوابع اذ لو لم يتحقق عليه هذا السوابع في نفس الامر
لصدقنا بغيرها عليه فيما يكون معلوما وسوادا وبياضا في نفس الامر بعد فاذن يصدق
ان الجواهر مطلقا لا يصح الحكم عليه بحسب نفس الامر وان لم يكن ثم هو مطلقا واخفاها في
من البين اذ اذا لم يكن شيئا حال من الاحوال او وقت من الاوقات لم يصدق عليه
ان تمام اولا قائم في ذلك اليوم وفي مرة في مثلها فطوره فاذا كان الحكم بايجاد الفرد المقتوح
الحكم بحسب نفس الامر لم يصدق الا بان يكون ذلك الفرد موجودا في نفس الامر وانما يصدق
بدون تحقق الفرد في نفس الامر اذ كان الحكم باجاده على تقدير وجوده اذ لا يتحقق
صدقه وجود ذلك الفرد في نفس الامر فاذا ذكره في معرض النقص لا وجه له بل في مصادره
على المطا اذ لم يتم ما ذكره في جواب السؤال الذي اوردته وهو انه انما يلزم ان لا يصدق
الصفة العقلية ولا يلزم منه كذب الخلق مطلقا ان اراد انه يصدق في الحقيقة الى ذكره يكون
الحكم فيها بالاجاد وعلى تقدير الانصاف بالاعتوان فهو عينه مطلوبنا وان اراد انه يصدق في الحقيقة
الغير العقلية الحادثة بالاجاد في نفس الامر بان يكون ممكنة مثلا فينبط لان قولنا المصدق في الحقيقة
بمتنع الحكم عليه فبقية ضرورية في حق اخص من العقلية فلزم من صدقها صدق العقلية فاذا العرف
بكذب العقلية لزم كذب الضرورة قطعا وما اختلفت افر من ان الحكم بامتناع الحكم في نفس الامر
في حال الجوهري ولا يلزم من ثبوت الموضوع بناء على ان عدمه في الحكم على ما يقتضيه وجود
الموضوع في الف لا كحق في موضوعه واخترت به المعترض من امر من ان التوجب الى البتة في
يقتض صدقها وجود الموضوع اذ الكلام على تقدير كونها موجودة وقد يكون المعترض من
التصريح بكونها موجودة كما ترى فلو جعل سائلا كان مناسقا لما فر دكم رولما هو الواقع
ايضا في تحقق هناك نسبة خارجية ايا فيلزم بحسبه لان طرفي الحكم اذا كانا موجودا لم
في الخارج كالجسم الابيض مثلا كما ناسخا هناك شيئا واحدا موجودا يوجد واحد في الخارج
فيحقق تحقق هناك نسبة بل معنى مطابقة الحكم الى الجاهلي للواقع ما اشترنا البرهان الى البتة
من ان الحكم المذكور صورة الحاد والطرفين فان كان الحاد صادا فحقا في نفس الامر بان ناسخا
شيئا واحدا في نفس الامر فان الحكم مطابقا لمطابقة الصورة لولي العورة والانتا فان قلت
اذا كان الطرفان موجودين في الخارج كما ناسخا هناك شيئا واحدا فمطابقة اذراك الاتحاد في
الاذعان به اما اذا لم يكونا في الخارج فان يكونا اتحادا فقلت اتحادا في اللفظ لان تصور الطرفين
اتحادا او يصدق به بل ان كان الموضوع حال وجوده في اللفظ هو في غير الجواهر لا ما كان حال
وجوده في النسبة مثلا وان لم يكن ذلك معلوما والاستنباه في جواز اعتبار مطابقة في اللفظ

والايمان

من الايمان كذلك مثلا لو ادعى بان الامكان نسبة كان مطابقا لالحاد والامكان مع النسبة
حال وجوده في اللفظ وان ادعى بان نسبة كان غير مطابقا لالحاد في نفس الامر هو حال الموضوع
في نفسه مع قطع النظر عن ملا عظمنا واعتبارنا سوادا كانت في اللفظ او في الالحاد في اللفظ
انتم الذين تفصلوا باله وذلك بنوع استواء الشرح اشك لا قويا **ان** فواضحا في
هذا الجواب من الخواستي في نفسه اذ في نفسه وقد ذكرت في تقرير الفوتوس ان ما اوردته على
انما يرد لو كان المراد بالنسبة الخارجية الوجود في الخارج اما اذا ريد به النسبة النسوية الى
الخارج يكون الخارج ظهر فالتفسير ان يكون نفعه عن الشيء بحسب وجوده في الشيء الخارج
بل النسبة الخارجية بهذا المعنى انما يوجد في الشيء **ان** كيف يتحقق هناك نسبة بينا ان اراد
بقوله هناك اشارة الى المكان حتى يكون المعنى لا يوجد في الخارج النسبة فهو من غير
لم يدعها الشرح بل فصرح بجملة وان اراد به الاشارة الى تلك المادة مع ان لا يتحقق
في هذه المادة النسبة الخارجية فم فان النسبة الخارجية بالمعنى الذي سبق تحقيقه
في اللفظ واخر من علم بان تحقق النسبة بين الطرفين في الخارج سواء كان الخارج في ظرف
لوجوده او انتفاها ان يمكن يستدعي تعابير الطرفين في نفسه وهما هناك شيئا واحدا موجود
يوجدوا معا يمكن ان يتحقق بينهما نسبة في الخارج قطعا ثم ان الشرح صرح بان النسبة
يتحقق بينهما في الخارج لكن الخارج في ظرف نفسه لا الوجودا وان هذا ما فهم كلام حال التحليل
لان الطرفين لا كان في الخارج امر واحد اذ اختلف وجودا بحسب هذا الوجود كيف يستعمل
اتصل النسبة المستندة لتعابير طرفيها **ان** هذا كلاما متجيب ليس من غيرا فان
الكلام بان النسبة الخارجية ليست موجودة في الخارج ونسبتها الى الخارج ليست من ان الخارج
ظرف وجوده بل من حيث انه ظرف لنفسه بالمعنى الذي مر تفصيله فليس به نبط بذلك
ما قاله من ان تحقق النسبة بين الطرفين في الخارج يستدعي تعابير الطرفين في نفسه
هذا الا كما يقول احدان النسبة غير موجودة في الخارج يتعارف مع فرض الاخر اقل من وجود
النسبة في الخارج يستدعي تعابير الطرفين في نفسه وذلك من غير اضغاث الاحلام في لا يخفى
على ذوي الاحلام وما نقله الشرح من التعريف بان النسبة يتحقق بينهما في الخارج لكن الخارج
ظرف لنفسه فاذا ظهر ذلك الا كلام فان الشرح صرح بجملة في نفسه فالمراد بلو النسبة
خارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفسه النسبة لا الوجودا واذ لم يكن ما ذكره في متع كون
الخارج ظرفا لنفسه النسبة خال من المحصل ان اراد خلقه من نفسه في لا يحدو في
وان اراد ان خارج التحليل عند اهل التحصيل فلا يخفى سقوطه فان الاحكام الخارجية ما الحكم بالحكم

الشوب مع الابيض وزيد مع الاخضر والسماح مع الغوق انما هي زعان نسب استمر اعاد العقل من
 تلك الموضوعات بلا خط وجود في الخارج فان اتحاد الشوب مع الابيض واتحاد زيد مع الاش
 والسماح مع الغوق انما هو بسبب هذا الوجود واما الوجود الزهني فهي ليست متحدة مع تلك
 الحولات بخلاف اتحاد المفاهيم العقلية الثانية فانها انما هي بسبب الوجود الزهني دون
 الخارج وكون الموضوع في الخارج امرا واحدا في الخارج لا يقتضي عدم الاختلاف العقل النسب
 عن الموضوع كسب هذا الوجود فان العقل ملا حظ الموضوع بسبب هذا الوجود ويعتبر تقاسيها
 مفاهيم بين هذا الوجود وبين البعض سلب الاتحاد والاتحاد انما هو وجودا في
 الفهم لانا الخارج فان للتطبيق ما وجدنا ما هو حاله بسبب هذا الوجود كان صادقا والاكاد
 ثم يذهب عليك ان الطرفين في الحكم الاجابى متحدان على ما اشعره قول المحقق بعد ذكر
 اقسام الوجوه وهو هو مع المحذور بسبب الحكم الاجابى مطلقا كما بان اتحادها ذاتا ووجودا بالمتحدة
 فان ذلك في العارض مع المعروض والحاد كغيره عارض واحد فكلها مستقود ثم في فوارق
 في خبره انما هي على قوله ان الحكم المذكور صورة اتحاد الطرفين ان الاتحاد نسبة والنسبة
 لا يوجد في الخارج كما اعترف به فكيف يتحقق في الخارج فاجاب عنه انا اولنا بان المحقق لم يحكم
 بتحقيق الاتحاد في الخارج بل قال بان كان اتحادها واقعا بان كانا معا شيئا واحدا في نفس الامر
 وهو انهم من الخارج واما ثانيا فلما فسر وقوع الاتحاد بان كان الطرفان شيئا واحدا فوجه
 هذا المحقق في الخارج ظاهر **قول** اذا كان الحكم الاجابى صورة اتحاد الطرفين في ذكره فان كان في
 النسبة الخارجية يكون الحكم صورة اتحادها في الخارج فاما ان يكون الخارج فكلها مستقود والاتحاد فيكون
 الاتحاد بوجوده اذ يكون الخارج فكلها مستقود والاتحاد فيكون وجوده هو الفهم وهو بعينه
 ما صنفناه وفكره اولنا ان وقوع الاتحاد يكون شيئا واحدا في نفس الامر وهو انهم من الخارج لا محذور
 لانهم في ذلك في النسبة الخارجية ان الكلام على ما ذكره من ان الحكم صورة اتحادها وكذا قوله
 ثانيا فسر وقوع الاتحاد بان كان الطرفان شيئا واحدا فوجه هذا المحقق في الخارج فكلها مستقود
 كلامه على تقدير كون الحكم صورة الاتحاد ولا فرق بين وقوع الاتحاد في الخارج ووجوده في الخارج ذلك
 ان الاتحاد ليس بوجوده في الخارج **قول** انما يكون الخارج فكلها مستقود والنسبة لا الوجود كما قيل
 ان اراد ان الخارج فكلها مستقود في النسبة في القضايا ان يكون متعلقا بثبوت الوجود في انما ان
 اراد ان فكلها مستقود في الخارج فكلها مستقود في النسبة في القضايا ان يكون متعلقا بثبوت الوجود في انما ان
 ان يكون في ثبوتها ثبوت في نفسه واما ان اراد فكلها مستقود في النسبة في القضايا ان يكون متعلقا بثبوت الوجود في انما ان
 المذكور يتحقق في خبر من القضايا بدون ثبوت مبدء المحذور الموضوع كقولك بوان في الخارج

وزيد

وزيد موجود في نفسه وبعض الوجود زيد في نفسه ولا يخاف انما هي استمرارية النسبة القضا بل انما هو
 واحد فلا بد ان يتبين معناه على وجه يشمل سائر ما هو ان طرف للاتحاد المستعاد من
 هو هو في الحياة الموحدة سلب الاتحاد في تلك النسبة بجميع ان الطرف في وجوده هو هو في الخارج
 او غير واحد بسببه ولا يلزم من ذلك وقوع النسبة في الخارج كما لا يخفى ويظهر من ذلك ان
 قولك زيد موجود في الخارج بصورت خارجية لان اتحاد طرف في الخارج لا انما قضية
 ذهنية وفي الخارج فكلها مستقود في ذهنية البعض المتأخرين لان طرف في الوجود والوجود
 التبع وان اراد الخارج يتبع فكلها مستقود في النسبة في القضايا انما هي في الخارج عارضا
 الوجود فكلها مستقود في النسبة في القضايا انما هي في الخارج عارضا مستقود في النسبة
 يكون واقعا هناك **قول** لا ريب ان المراد ما ذكره آخر المراد بالثبوت هو الاتحاد في الخارج
 في الخارجية طرف الاتحاد كما ذكره الوجود فلا يتم وجود الاتحاد في الخارج وهذا بعينه ما صنفناه
 فينبغي ان اراد ان فكلها مستقود في النسبة في القضايا انما هي في الخارج عارضا مستقود في النسبة
 الخارج نفس الاتحاد لا يستلزم وجود الاتحاد في الخارج فكلها مستقود في النسبة في القضايا انما هي في الخارج
 نفس الشيء وفكره فكلها مستقود في النسبة في القضايا انما هي في الخارج عارضا مستقود في النسبة
 للنسبة فكلها مستقود في النسبة في القضايا انما هي في الخارج عارضا مستقود في النسبة في القضايا انما هي في الخارج
 الى آخر ما لو عاهد لان ما استدل على ذلك وهو ان طرف في الوجود والوجود الزهني في النسبة
 وغير التبع فان الحكم بقوله في الخارج فكلها مستقود في النسبة في القضايا انما هي في الخارج عارضا مستقود في النسبة
 الاتحاد مع الوجود في الخارج فكلها مستقود في النسبة في القضايا انما هي في الخارج عارضا مستقود في النسبة
 ثانيا بسبب هذا الوجود وان كانت متعلقة بالخارج كوجود الوجود في الخارج واسماء اشياء
 في الخارج الامور الخارجية انما ذكرت في خبره في الفلاس لتأثير ان يقول مع الحكم في الاتحاد والوجود
 بالخارج الوجود فيكون كما هو موجود في وجوده فكلها مستقود في النسبة في القضايا انما هي في الخارج
 الاخر فان الاخضر في قولك زيد على لانه في الخارج فكلها مستقود في النسبة في القضايا انما هي في الخارج
 بين الابيض والاخضر ان مفهومها متصف بالخارج وفكرها موجود في وجوده فكلها مستقود في النسبة في القضايا انما هي في الخارج
 الخارجية دون الاخر كقوله والجواب بان الشارح ذكره في الحاشية عند قولهم والوجود في النسبة
 الثابتة انما اذا قيل للوجود ان معناه وجود افراده واما المشتقات فادافيل
 انما موجودة لان معناه ان اراد ما هذا استغناء فكلها مستقود في النسبة في القضايا انما هي في الخارج
 لا تتبادر افرادها في خبره لانه يرجع الى خبره اصطلاحا جدير والتحقيق انما اذا وجد فردا
 كان ما به موجود بوجوده بالحق في نفسه واما حواضرها انما يكون موجوده بوجوده ما عابا اتحاد

معها يوجد تارة اتحاد الفرض مع الذاتيات اتحاد ذاتي ومع العرفيات اتحاد بالعرض فيكون
الذاتيات موجودة بوجوده بالحقيقة والعرفيات العرضية فكذا يكون اتحاد الذاتيات بالعرض
موجودا في الخارج حقيقة فكذا في الخارج فانه موجود بالعرض بوجوده ليس زيدا بل
بل باجتماعه في ذاته فانه اذ نسب وجوده الى الذات كان نسبته بالعرض بخلاف الانسان
فانه زيدا في ذاته انسان ولو فرض وجود اللاحق بذا كانه لم يكن زيدا ولا غيره في الذات بل
شيئا اخر يكون ذلك المفهوم ذاتيا له اذا تم هذا فتقول معنى كلام المعر انه اذا علم على الاقوال
الموجودة في الخارج بالامور الموجودة في سواها كانت موجودة في ذاتها وبالعزم
وجب مطابقة الخارج اذ كان يكون القضية خارجية لاستعمالها على اتحادها في الخارج فيشمل
مثل قولنا انسان وزيدا بعض وزيدا غير ولا يشمل مثل قولنا زيد ممكن لان الحكم فيها على
الوجود والذات بالوجود والذات او معنى هذه القضية اتحادها في الذات فانه ما بالاساس
اتفق ان يكون للموضوع من حيثية اخرى وجوده في الخارج وهو على ما هو الملاحظ في هذه
القضية وانما اذا حكم على الموجود الذاتي بالوجود والذات فلا يجب مطابقة الخارج سواء
كان له وجود في الخارج او لم يكن بل يجب مطابقة لما في نفس الامر اي بحسب الذات
فان نفس الامر وان كان اعم من الذات في الخارج لكن وقع ههنا مغالطة الخارج فكان اد
برها مساوي للخارج من اعم من نفس الامر **قول** هكذا اتفقت ولم يتغير في علمه حقيقة العادة
قول او على الامور الخارجية ذكرت في الحاشية انما كان الامكان من المقولات الثانية
فالوصوف انما هو الاسم الذاتي لا الخارجي في قولنا الانسان يمكن حكمه بالامر المتعلق بالذات
ان الحكم انما في الموجود الخارج بنبذ او في الموجود الذاتي بنبذ في اشهرنا انما لا يتغير
اذا حكم على الامور الخارجية مثلا الصفات الخارجية او على الموجودات الجوهرية بالجوهرية
الثانية كان الاول حكما على وجود الذات بالوجود في الخارج والاساس حكم لا يتغير على الوجود
ان كان الحكم با اتحادها في الخارج كان على الموجود الخارجي بنبذ وان كان الحكم با اتحادها في الذات
كان حكما على وجوده في ذاته بنبذ وعلى الاول يعتبر في حكم المطابقة للخارج وعلى الثاني يعتبر في
المطابقة للذات وليس من الحكم على الامور الخارجية بنبذ ان يكون الطرفان موجودين
في الخارج بحسب الواقع بل ان يعتبر في حكم وجوده في الخارج فان الغرض بيان مصداق
القضية الخارجية مطابقة في بغير التطبيق عند صفاتها وكذا ما واخرى على
من فوه منها ان ما ذكره في بيان ان الوصف بالانسان ليس في الخارج كغيره في الوصف
بالوجود لا ايضا من المقولات الثانية فلو صح ان الوصف بها ليس في الخارج ثم ان يكون
في الخارج

في الخارج موجودا ولا حاجب ولا مكن ومنها الحكم في الحكم بالموجود الخارجي بنبذ والوجود
بنبذ ظاهر البطلان وذكره في بيانه ذلك من ان الحكم ان كان با اتحادها في الخارج كان حكما على
الخارجي بنبذ وان كان با اتحادها في الذات كان حكما على وجوده في ذاته لا بوجوب الاختصاص
لا فخر ان يكون الحكم با اتحادها في نفس الامر مع قطع النظر عن خصوصية الذات في الخارج ومنها
ان المتبادر من قول المعر واذ حكم الذات على الامور الخارجية بنبذ ان يكون الطرفان موجودين
في الخارج وقد مر ما لا يفهم منه وهو ان يعتبر في حكم وجوده في الخارج سواء كان موجودا
في الخارج او لا حتى اذ قيل مثلا اجتماع المتعديين فلهذا في الخارج يكون الحكم فيها على وجوده في
خارجي ولا ينفرد من له اذ في معرفة باسباب الكلام **قول** اما الوجه الاول فنبذ سوطه
بما حفظ اطراف الكلام فانه قد بين في ان اتحاد الوصف بالمكن والوجود انما هو في الذات
بنا انما يفهم من اتحادها في الخارج من ان المقولات الثانية التي تصدق على الموجودات بحسب الوجود
الذاتي ولا ينافي ذلك كون تلك المقولات موجودة في صرح في الكسبة بالشئ الذي هو في
مع الحكم والوجود ونظائرهما في الذات موجود في الخارج ولا يلزم من وجوده في الخارج ان يكون اتحاد
مع تلك المقولات في الخارج وذلك ظاهر من اصل الحاشية بحيث لا يحتاج الى بيان على ان كلام
نظائرهما فان ما ذكرته هو ان الانصاف ليس بحسب الخارج لا ان الموصوف ليس موجودا
في الخارج وبنيها يكون بين واما انما كان الغرض من بيانه بيان مصداق القضية بالانصاف في
الخارج والذات فاذا علم ان صدق الخارجية بحسب المطابقة مع كسب علم خارجي الذي حكمه في
بالا في نفس الامر فان مصداقها لا يخرج عن اثنين ههنا على ما ذكرت في اصل الحاشية هو
السؤال واجيب عنه بانه هو العلم بالخارجية والذات لا شبهة في حال الحكم ثم ذكرت
انه يمكن ان يخرج قوله والا على ما ليس حكما خارجيا في الحقيقة ايضا فيكون الحق ان مصداق الخارجية
هو الخارج ومصداق غير نفس الامر اما الحكم فانه من ان يكون في ضمن الخارج او كليا ما واما
الذات في ضمن الذات فقط ويكون فوترك التخصيص كما هو دأبه واما توجيه العبارة سهل ببيان
المعنى هو انبارة الواسع كما واما الثالث فلهذا ان في الوجود الخارجي على ما اعتبر وجوده في الخارج
غير مستبعد ولا شك ان موزي القضية الخارجية اتحاد الطرفين في الخارج فقد اعتبر في وجوده حاشية
لامر انه ان لم يكن المراد باسم المعر في تبادرا اذ في بغير المعنى انه اذا حكم على ما هو موجود في الخارج
بحسب الواقع بوجوده خارجي بحسب اعتبر في حكم المطابقة مع الخارج ومن البين ان المعنى في المعنى
الخارجية مطلعا هو المطابقة سواء كان طرفا ما موجودا في خارج حاشية الواقع او غير موجود
حتى اذ لم يكن طرفا ما موجودا في الخارج كغيره كونهما مثلا اذ قيل المتعلق ما شئ على انما في الحقيقة

يكون كونه لان المعبره صفتا المطابقة الخارج ولا وجودا لموضوعها الخارج وكذا ان قلنا
انما المتعبرين نلاحظ كونه بالعدم مطابقا للخارج بناء على انه لا وجود له من طرفها في
ولا شك مثل هذا التعبره من له اذ في بعضه في فهم المقاصد **والا** اذا حكم بالا بوجوب الخارج
على الامور العقلية لما قبل اذ اصدقت القضية التي حكم فيها بالامر العقل على الامر الخارجي فيصدق
لاننا حكمنا ان حكمنا بالامر الخارجي على الامر العقلي فيكون الامر متناقضا في نفس الامر
كل انسان ممكن يصدق بعض الحكم ان لا استنباه وانما ان الموضوع والمادة التي
المادة الخارجية الصادقة كما انما استنباها في الخارج فكيف يكون احداهما موجود دون
الآخر ولا يلزم من كون الامكان والعدم اعتبارا من ان لا يكون لكن والعدم موجودا في الخارج
قلبت عليه في خبره النوازل هذا انما به ولو كان المراد بالحكم عليه هذا هو العنوان
اما اذا روي ذات الحكم عليه الذي يسمى بالمتنوع في الحقيقة فلا ريب
لان ذات الحكم عليه القضية المذكورة من الموجود او الخارجية **والا** استنباه واخر
عليه بان الحكم عليه ما حكم عليه بشرط الحكم على الشيء ان يكون معلوما الحكم وذات الحكم
عليه الذي هو كذا وليس معلوما لما صفتنا ما شرحه المطالع وليس العلوم الذي حكم عليه
الا العنوان فذلك ذهب المحققون الى ان الحكم عليه هو العنوان وعلى تقدير ان يراد الا فراد
فان وجب انما الطريق الوجود لما صدق على الامر الغير الخارجي على الافراد الخارجية وان لم
المعول في الوصف وصدق على الامر لا اعتبارا بغير الموجود في الخارج على الافراد
الوجودية منه على ما ذهب اليه الشيخ فلم لا يصدق على الامر الخارجي الغير الموجود في العلم
على الافراد الموجودة فيه واذا تم هذا فان اراد بقوله موضوع الحكم وجوده بالخارج
انه موجود في نفس الامر فممكن الكلام بسببه بل فيما اشار به الشيخ وان اراد انه
يوجد على ما في الخارج فلم يمانه لا ذهب الى ان الممكن ليس موجودا خارجيا لا يكون
فردا موجودا فيه فلهذا اذ وجوده على الخارج وجودا فراداه وهو في نفسه موجودا
فيه **اقول** كون الحكم عليه هو العنوان قد صدق المحققون كما ينبغي وبغيره وليس
من مصادره من يجاب به الى ما صفة ما شبهت شرح المطالع وذلك لانه ان يراد بالحكم
ذاته على ان الشارع بين لنا في من وضمم الشارع هو ان الحكم عليه بالمعنى هو الافراد ويكون
عنوان الموضوع في الذكر فتبين على الامر الشارع على ما هو مذهبهم ان الشارع بين صدق على الامر
خارجي على الامر السلي بل ذكر ان المعبره في المطالع للحكم وذلك لا يستلزم كونه فانه
المعبر في الشارع من تميز الاول والثاني ثم اذ لا انتفاء كلامه بذلك ولما كان من الشارع
الحكم عليه المعبره بالافراد المعبره جانب الخلق هو الفهم وقد تقرر ذلك في الردود المتفق على الخارج

سواء الاستفهام فاذا قلنا بعض الناس اني لم يكن الخلق موجودا في الخارج ويكون ما في الخارج
الخارج بناء على ان النسبة الخارجية بالمعنى الذي عرفت لا يستلزم وجود الخلق في الخارج وانما
عكسناه وقلنا بعض الخارج ان كان الطرفان موجودين فلهذا بناء على ان المعبره بالموضوع
هو الفرد واخره الا اني موجود في الخارج كقوله الانسان ومن ههنا تبين ان الموضوع
العكس موجود في الخارج عند الشرح بناء على ان الموضوع عند الفرد هو موجود وفي
الاصل غير موجود لانه المفهوم والمفهوم الخارج غير موجود عند بناء على ما عرفت من ان وجود الشيء
في الخارج يستلزم وجود مبداء الاستفهام في ذلك فقلت في خبره النوازل ان المعبر
صحيحا بان مثل الخارج موجود في الخارج فان اراد ان طبيعة موجوده في الخارج يكون في الخارج
مست يكون لعدم جزم مفهوما فهو غاية البعد من حائل كيف ومعنى الخارج معدوم البعد في
على المعدوم المطلق الذي هو خبره فيكون لعدم المطلق موجود في الخارج وان اراد ان لا يكون
عليه الخارج موجودا فلا يغير المفهوم او مرادهم ان طبيعة الخارج في وجوده فيه لا ما صدق عليه
الخارج موجودا واخره في علمه باننا نختار ان طبيعة الخارج ليس جزم في الخارج من بل هو قوله
فان في مفهوم الشيء لا يلزم ان يكون خبره في حقيقة موضوعه وكونه في غير مبداء البناء وجود
المفهوم لما كان الخارج الجاهلي كما عرفت به هذا القائل هو الحكم بانما والطرف غير متفق صدق القضية
الخارجية كانت طرفا في الخارج في الخارج وجب استنباه ان لا يكون احداهما موجودا في
اذ اصدق قولك ريد ان الخارج لزم ان يكون زيدا والامر في خبره في نفسه فليكن لا يكون الامر
موجودا في الخارج لزم من ذلك ان يكون لعدم جزم من ما بينه كذا ان يكون خارجا
وجب لا يكون لعدم الخارج غايته الامر ان يكون فيه بالعرض وقد صرح الشيخ في طبيعات
الشفاء **والا** ان كان ما في الخارج من الخارج الذي وضعه بانه مفيد بالخارج والخارج خارج عنه
هو زيد مثلا فلو بينه الفرد وان اراد مفهوما معدوم البعد فلا شك ان المعدوم خبره في
اراد مع آخر فليبين مع بظهر حاله وانت تعلم ان الحكم الجاهلي هو الحكم بالاختلاف في العلم
والا فلو وجد شيئا لم عرفت في كنه الوحدة والكتلة وقد صرح الحكم في ذلك بانها حيث تقرر
فكم اقام الوحدة وهو هو على هذا النحو والحاد العارض مع المعروض ليس بالحاد اصفيا صير لم من
وجود المعروض وجود العارض بالمعنى كيف لا وهي قلنا في الجمل فان جعل الباقى وجوده
يتوقف على جعل الشئ وجوده بل هو الحاد بالعرض فليزم ان يكون موجودا بوجوده وبالعرض
كما اشار اليه فيما تقرر في الشئ وذلك محقق بكونه معدوما في الخارج بالمعنى كذا علمنا والافضل
النسبة البينة عارجه اه بل حاصل ما ذكره الشيخ هناك ان النسبة البينة خارجية مع ان طرفيها

انما ريب ومن الى انه لم يشبهه لانه ان في الاجابة ان نقلها من الافاضل بقربا بالمعنى ولهذا
اقل قاربه زه كسرت في الاسلام فانه مسئلة مسئلة عند هذا السبيل القدام واما ثانيا فلان لانا
هذه العبارة شايخ في التوم والمقصود ان المصداق مطابقة النسبة الذهنية مع ما يكون حكاية
عنه سواء كان هو ان نقل الواقع كما في الموجبات الحسية او ان نقلها كما في الشرائط المتصلة
او العنا كما في المفصلات او سلب المذكورات كما في جزاها فانه يشكك في جميعها بل يحيزه ايضا كما
بطل الفولية التي يبدا ولها اهل العربية كقولهم قادم يد ويقيم فانهما قضايا وليست فصولها الا لتمام اصل
كما يتوهم بعض النسا ان معناها مثلا زيد قائم في الزمان الماضي وفي المستقبل فانه تعقلا لانا تعلم
ضرورة ان معلوم مثل الاخبار هو الاتصاف والتميز والوصف والوصف ما في فيها مع الجملة
غير ملحوظ لتمام اصله وان كان مستلزما كقوله ومعنى المستحق غير مفهوم متفادلا عن انما وموضوعات
معها والقدرة المشتركة بين تلك امور هو النسبة الواقعة كما ذكرنا وما ذكره من ان ليس بين طرفي الخلية لثبوت
النسبة وقمة نسبة في نفس الامر لا فاهما هناك كلام متناقض لان الاتصاف نسبة تقي في النسبة
اثبات الاتصاف على لكان فلهذا هو العقل الفعالي او غيره من الازالة فلا شك في تحقق النسبة فيها ثم يتحقق
ما ذكره ان يكون مفهوم القضية الخارجية هو الاتصاف في الخارج يقول ان كان في الخارج طرفا لوجود
الاتصاف يلزم ان يكون الاتصاف موجودا في الخارج وهو بطل قطعا وان كان طرفا لنقل الاتصاف ووجهها
رجوع الى ما ذكره ان سائر المحقق قدس سره وقد فصلناه مرارا وهو عند كلامه خال عن التحصيل وهذا
انما تعلم ان لا يدخل في مفهوم لفظ النسبة في حيز الشبه ولا يتعد ما ذكره في المثال الاول به النسبة بال
قائم على من غير ذلك لان حقيقة الخبر وان كان هو الحكاية عن الاتصاف والواقع في حيث ينبغي للحكاية لا يكون
خبرنا وانما قلنا بانسقاء الحكاية من الامور الواقعة في هذه القضية لان النسبة التي هي موضوعها ليست
بما يدور على نفسها اما لا واسطة كما في المثال الاول او بواسطة كما في صورة اليوم والمفرد في حيزها
الكون الحكاية عن المحكي عنه فصار نظير الصور المعصورة صورة على انها صورة نفسها وهو امر خارج
عن التحصيل كما في قولك هذا الكلام صادق او كاذب شيئا بالغظه هذا الى نفس هذا الكلام فانه لم يحكاية
عين نسبة واقعة اصلا كما يشهد به الفطرة السليمة والرد يد الذي ذكره فيجاء قد صرح
الجيب بان ان اجعل كلامي لشارة الى نفس ذلك الكلام لا يكون النسبة الذهنية التي لا مدلول
هذا الكلام لا يكون النسبة الذهنية حكاية عن نسبة واقعة اصلا وحاصل ان اجعل لفظ هذا
في قوله هذا الكلام لشارة الى جميع ذلك الكلام اعني قوله هذا الكلام كاذب لم يكن النسبة التي هي مدلول هذا
الكلام كاذب حكاية عن النسبة الواقعة فقد جعله صورة في الجواب بان المراد من الامة ان يكون
لفظ هذا لشارة الى مجموع هذا الكلام وقد كررنا مستلزما انتفاء الحكاية ولا ينبغي على احد ان لا يرجع

الى

الى ما قرره المحقق ما عرفت عليه فان النسخ انما وهو ان يكون جميع القضية اشارة الى فرد
موضوعه مما يحتمل عبارة الجواب اصلا ومثله ان الشرع كثر يد الفلاح في الارض المستفاد لا
يتدرب عليه فلا سقوط ما ذكره ولتقدم الجواب توضيحا وتقييما فتدبر مرجع احتمال الخبر الصريح
والكذب الى ان كان اجتماع النسبة المعلومة يجب تحققها في الذهن مع تحقق تلك النسبة في الواقع وعدم
تحققها كما تقرر في موضعنا فالا حقا للعقل مستند الى ان كان ذلك الاجتماع بحسب الذات وذلك
الا مكان انما يتصور حيث يكون للنسبة المعلومة واقعة يصح ان يكون تلك النسبة حكاية عنه او لا
الحكاية او مطابقة فيكون صادقا او غير مطابق فيكون كاذبا فلو لم ينسب الحكاية الى امر واقع بل يكون
حكاية عن امر ما بدا واسطة كما في المثال الاول او بواسطة كما في المثال الثاني او ان كان في المثال الثالث
صادق وقال في السابعة الآية كلامي في السابعة الثالثة لهذه السابعة صادقا ثم قال في السابعة الثالثة
كلامي في السابعة الاول كاذب لا يمكن بحسب الذات اجتماع تحقق تلك النسبة المعلومة مع انتفاءها ضرورة ان
اجتماع تحقق الشئ مع انتفاءها فلا يجوز احتمال الصدق والكذب لا انتفاء مرجع ذلك الاحتمال فاقولت
ان قلنا هذا لان اول هذا الكلام غير مؤلف شيئا الى نفس هذا الكلام فلا شك في انها خبران لا يصدق الاول ويكذب
الثاني مع ان كل منهما حكاية عن نفس الخبر في الفرق بين الجميعة وبينها قلت الفرق بين لان بين موضوعها
وموضوع النسبة واقعة يمكن اجتماع النسبة المعلومة بحسب وجودها في الذهن مع تحقق تلك النسبة الواقعة
وانتفاءها كما في سائر القضايا بل في ما نحن فيه اذ ليس هناك نسبة واقعة يصح ان يكون النسبة هي مفهوم هذا
الكلام حكاية عنها فلا يتحقق حقيقة الخبر فيه وانه كان صورة صورته الحكاية كما في الالفاظ المقصود كمثل
بعت وسميت واستغفرت في ان الصدق والكذب انما يتحققان في النسبة التي اعتبرها القائل في كلامه وبين
الكذب هناك لسان ذلك فان هذا الكلام الذي وقع فيه كاذب محمول بحسب الصورة ليس حكاية عن
نسبة حاصلة في نفس الامر بين موضوعه ومحموله حتى يتصور فيه المطابقة وعدمها مع عدم الكثرة
فكل ان يستلزم كل من المثال المذكور اعني قولك هذا الكلام صادق او كاذب شيئا بالغظه هذا الكلام
الى نفس هذا الكلام فانه لا يكون حكاية عن نسبة واقعة ولا كذب او لا يتصور النسبة الواقعة بتلك النسبة
اليه بالمطابقة وعدمها بل ليس تلك النسبة تحقق في قطع النظر عما يوجد بالغظه كما هو شأن الا
ان شائيات وقد عرفت سقوط المناقشة في تحقق النسبة في الواقع ومن هنا يعلم ان دفاع
النتفح بقوله ان القضية يحتمل الصدق والكذب فان نفسهما اختلفا في هذا الكلام مع اتحاد الحكاية و
الحكي وذلك لان بين الموضوعات المجردة في هذه الصورة مع قطع النظر عن النسبة المعقولة
كل من حيث انها في ذلك فان هذه القضية لا لا حظها غير كتحقق بين موضوعها ومحمولها نسبة
واقعة بل لا ما نحن فيه فانه لا ينبغي للحكاية فيه الى امر واقع مع قطع النظر عما في الذهن القائل لم يكن

بالها ولا يذهب حليل ايضا ان الجواب الجني على انه ليس صادقا ولا كافيا بدون
 ما ذكرنا من اللغات وكن ليس حلا للمغالطة فان حاصلها ان هذا الطيب
 صادق لا يستلزم الكذب ولا كافيا لا يستلزم الصدق فلا يكون صادقا ولا
 كافيا فلا يصح ما قلناه الا ان يبين ان لا محذور في ذلك وما ذكره لا يفي بذلك
 فان انتفاء تحقق الموضوع الموضوعية يقتضي كونها كافيا ولا يوجب كونها لا صادقا ولا
 كافيا على اننا نقول مضمون هذا الكلام كذب جميع افراد موضوعه وهو نفس من
 تلك الافراد فتردعت فتبان ليس صادقا وكافيا فالحكم بكذب جميع افراد كلامه
 يكذب كافيا بالصادق ولا كافيا يستلزم كذبه بالمغالطة ان يقول انه ليس صادقا
 لا يستلزم كذبه وتقصيلا ان هذا الكلام من افراد موضوعه وصدقه وكذبه
 محال ان يستلزم كذبه او مضمونه كذب كل فرد من افراد هذه العنصر ليس
 صادقا ولا كافيا على العوض فيكون الحكم بكذب جميع افرادها وقد عرفت ان
 صادقا ولا كافيا حتى وان يفي ان لا يصدق على ما ذكرناه لا انه ان انتفى الحكمية
 التي هي حقيقة الطهر لا يكون مضمونه حكما فلا يبرهن ان نفس هذا على تقدير ان الحكمية
 كلامه في ذلك واما على تقدير عدم انحصار حكما كانا الحكمية باعتبار الحكمية
 وان يتحقق الحكمية بالنسبة الى نفسه لا لان النسبة مطلقا لا يكون حكما عن نفسه
 بل خصوصية المحمول الذي هو الصدق والكذب على ما سبق فلا يشتمل نفسه فلا يلزم
 انحصار المحذور **قوله** ولا كذلك علم الواجب ذكرت في الخواص ان ان اراد ان
 علم الواجب يوصف بالصدق لا باعتبار المطابقة بل بعلمه ان كذا عليه ان يصدق
 الصدق بالمطابقة وان اراد ان يوصف بالصدق وان كان الكذب فيه عليه
 ان خلافه في العوض العام والخاص الا انه يحمل على ما يفهم من اشرارها او سطا
 طاب من علم الباربي اجل من يوصف وانما هو انما هو ان الواجب لا المطابق للوا
 وان اراد ان عين نفسه لا سراجة عليه نفس الا غماض عما هي تعريف الصدق
 كما اشرنا اليه ان خلافه في ما واصل من ان نفسه الا سراجة العقل الفعال ان
 2 يكون الواجب والباربي المقالة باسرها فانه ان **سراجة** قد صدرت
 عادة **قوله** لما ذكرنا من ان كذب الحكم لا يقتضي يقوم في مقصوده يصدق
 كذبه واعتراضه بخلافه ان كذب الحكم لا يقتضي يقوم صاحب القيل وليس مقصوده ان
 لا من القائلين وهو ثمانية في الزمان قد يكون كذب الحكم غير تمام في مقصوده بل مقصود

في هذا الكلام
 ان كذب الحكم لا يقتضي
 يقوم في مقصوده بل مقصود

بل مقصوده ان واحد منها اذ هي في الخارج وكذب الحكم خارج في كذا لا يمكن ان يكون مقصودا
 من العلماء ان كان واحد من المتأخرين ذوقية موجودة في الخارج في ذلك الركن سموا والابد لا اعتبار
 الحق كالموجود والعدم وتمايز مع عدم كونها ذوقية في الخارج بهذا المعنى بل مقصود صاحب الجلب
 حقيقة الخارج في نفس الامر ونحو النبوة في نفس الركن فيكون ذلك في لا يفي بهذا القول ونحو
 قيل فيه في ان ما بين هو انه يجوز ان يكون افراد الركن ذوقية باعتبار ذوقية باعتبار
 على ما ذهب اليه السابق الحق عليه ما يكون ذوقية ذوقية وبلا حظ العقل ان ما لا ذوقية له اما جواز
 ذلك في الخارج فبين بعد ولا يلزم ما ذكره من الركن حكس وهم وروايل يكون طاهرا
 ذوقية عليه في غير النبوة فلهذا لا يلزم لان كلام الله فيكون الشئ ذوقية باعتبار ذوقية
 ما بين افراد في قوة المنع كالفقير في قول السابق في حصة المان وروايل وفرض له ذوقية انما
 لم يبين بالقرائن ان الشئ لا يجوز ان يكون ذوقية باعتبار ذوقية باعتبار ذوقية باعتبار
 الكلام وانفس عليه في الكلام الاصيل غير ان لا يكون هذا منقيا بكونه بينا على النور في القول
 بين وعلى تقدير كونه منقيا ما يكون غير موجوده لولا قول الحق في قوة المنع ولا يصدق ذلك
 ان في حصة ما يشاء في الكلام اصل السابق في حصة المان قول الحق وهو لا يستلزم ان السورة
 من المتأخرين يكون في قوة المنع لانه يكون الشئ ذوقية وغير ذوقية باعتبار يكون في قوة
 قوله اذا كانا تباين على النور بين الصور من لا ينفذ به من الشئ في كذا الحق في حصة المان
 على المنع في لا يباينة من لغيره في الكلام في قول ان حصة هذا المقام هو المنع في كل كلام
 على المنع في لا يباينة من لغيره في الكلام في قول ان حصة هذا المقام هو المنع في كل كلام
 لا يجوز المصطلح كما قيل وانت اذ وجدت الكلام الحكم خلاصا على ان الكلام الذي
 يميزه المنع بعد تبين نفسه في المنع كما لا يخفى على من لم يصب ما بين الجبوت **قوله** وانما
 تالش فلهذا المتأخرين في المصطلح الخواص ان كذا في حصة المان ما بين ما بين ما بين ما بين
 وغير الشئ في الزمان والازم من مطابقة الحكم في الخارج ثبوت هذا المقام من القولين
 لباين الشئ في الخارج وقول هذا العالم فيكون بالثبوت في الخارج في ما بين ما بين ما بين ما بين
 المقصود ما عدا ما في الخارج وهذا على ما ذهب اليه القائل بربط الشئ من قول الحق
 الحكمة في الخارج في افلا في القسامين او احد ما في حصة ثبوت في الخارج وهو تعلم ما سدا
 لا يلزم من وجود المقصود وجوده او انه واعرض عليه انه اراد ان هذا المقصود هو ما بين ما بين
 في الخارج موصوفا بهذا الحكم لا يلزم من هذا ان يكون مقصودا في الخارج بل ان يكون مقصودا
 في غير موصوفا بهذا الحكم لا يلزم من هذا ان يكون مقصودا في الخارج بل ان يكون مقصودا
 انتم تعلم ان مقصود الثابت في الركن وغير الثابت فيه من الاعيان انما هو تباينها

هذا المعنى وقوم خراب ذلك وتعلق الايمان به بما وجبه بطلان فيه عند تفصيل ذلك المعنى غير ممكن بل الوجود بالشهادة
الايمان انما يتعلق بالنسبة لا بالطرفين فلما لم يرد به لزم البرهان لا يفيد الا تحقق الادراك المخصوص من الحق
بالادعان النسبة ولا يفيد تعلق ادراك امر بالطرفين بل ادراك الطرفين هو الذي حصل سابقا تابعا بهيته
او من القول الرابع وقد انعم اليه اذ كان النسبة من غير حدوث ادراك امر متعلق بالمعنى وبطلان محقق
المنع ولا يتم ان وجوده على تقدير حقيقة امر من وجوده غير **قوله** فلا يكون مفيدا الى قبيل كل الشيء
على نفسه غير مفيد اذ اقوال القضية مطلقة او ممكنة وكان المعبر عن اتصاف افراد الموضوع بالفعول هو الفعل
اذا قوسر القضية ممكنة وكان المعبر هو الامكان انما اذا اخذت داية فهو مفيد قطعاً اذ لا يلزم من الاتصاف
بالفعل الامكان الاتصاف دايماً ومن ثم يصح كل ان اتان دايماً ولا يصح كل ان كانت كاتبة
دايماً وحس على ذلك سائر القضايا بافتور الشرح ولا يكون كل الشيء على نفسه فلا يكون مفيداً لا يقع على الحق
قلت عليه بالمراد الفعول في الصورة الاولى نظر ما لا يلزم من خبره في الوجود بالامكان انما هو موجود بالفعل
غير مفيد بل قد يحتاج اليه بعض الباش كالمظهر من الصفح واخبر عليه اما ولا تمل ان الصورة الاولى
كان وجود القضية مطلقة او ممكنة ويكون المعبر بالفعول هو الفعل وليس الامكان فيما قولنا في الشرح
والتاثيرات لانه على تقدير ان يكون الامكان قولاً كما اذا قلت كاتبة ان يكون كاتبة كان ذلك
غير مفيد اذ من المعلوم ان كاتبة بالفعل يمكن ان يكتب واما لا يكتب كاتبة بعض الباش
فلا يقتضيه ان يكون قولاً كما ان كاتبة لا يستفاد من كلام **قوله** ان يكتب بان ما كان الوجود هو الوجود
الامكان واخر ولعله كان في نسخة كل الامكان الوجود ولا بالنسبة غاية فاضع الادراك لا يخفى ان خبره
من قولهم كل الشيء على نفسه غير مفيد انه لا يفيد امر ان لا يكون له لغو وهذا هو الامكان في المراتب
الاسماء الاولوية غير مفيد كان المظهر من قولنا الكل اعظم من الجزء والنسبة والاثبات لا يتحققان
مفيد ولا يخفى على الواقف الجليل انهم لا يسمعون خبر ذلك كما غير مفيد كيف وهي تقع في مقدمات الباش
للمطالب الجنسية وكفى بما نأثرت به من مبريد ومنه من الشيء على نفسه فهو كذا لم يجرى تارة لغو فخص لا تارة
فيه اصلاً بذاته ولا يكون وسيلة الى العلم بغيره ولا شك ان اذ قلنا بعض الوجود بالفعل موجود
بالامكان ونحوه موجود بالامكان كناية الى علة وانما يتبين بعض الموجود بالفعل يحتاج الى حجة
استفادنا تارة وتبين ان مرادى بالامكان هو الامكان انما قلنا كل موجود بالفعل موجود
بالامكان وكل موجود بالامكان فهو واجب او ممكن فكل موجود بالفعل اما واجب او ممكن
فقد اتوا بواسطة انطباعه الى قضية امر بياضه ونحو ذلك لاسيما في الاصطلاح كما غير مفيد

لها والخارج وذلك عند التمام والكلام مع من فيه ذكر فلا حاجة الى اقامة الدليل على ذلك وصحتها
 على ادراك ان النسبة اقل من ذلك **الحال** ان الاول ان يقال ادعاء وقوع النسبة لا وجودها
 للام لا على ما كان والوجه في النفي ايضا اذ المصور ادراك خاص من اثار البقعة حقيقة لا على النفي
 فحقا كما ينبغي من له على وجه هذا النوع من الادراك لا يتعلق بالعلوم فاقض هو ان النسبة واقعة
 وليس واقعة بخلاف المصور فاقض امر لا يوجد يتعلق بخلق شئ جهة يتعلق التفسير واعرض عليه انه
 ينبغي ما ذكرتم على ان يكون الادعاء من اخص من ادراك ان النسبة واقعة او ليس بواقعة بواجبة
 وهو علم الايراني ان لا يقال ان الكون على الايمان انه مدرك لان النسبة واقعة اولانا غير
 لولامنا غير واقعة بل لفائدة المصنف من الادعاء بوقوع النسبة اولانا وهو ما ادراك
 ان النسبة واقعة او غير واقعة غيرنا ولا للفظ والوجه ثم ادراك وقوع السمع من هذا النوع لا ادراك
 ان النسبة واقعة ثم ان كون حقيقة الحكم عيانا عند ادراك ان النسبة واقعة او ليس بواقعة
 يستلزم كذا الحكم في القضية بالانسان النسبة واقعة او ليس بها معه وليس كذلك فاقض ما اذا السمع
 من انظر فيها لا يكون ان يفتن بها ما دامت كذلك فلا يبعد ان يتعلق له الادعاء بالانسان
 الادعاء متعلق بالظرف فلا حال كون النسبة باطنيا **ان** قد مضى ان الكون قد مضى
 لان النسبة واقعة او ليس بواقعة وليس كذلك بل هو متصور لها لا ادعاء له بها وما من البين
 العام بالوضع اذا سمع لفظا زائعا فقل لا يفتن من تصور شئ من اجزاء تلك القضية بل
 يتصور بانها لا لا يدعي بها الا انما مر فاقض كالتقيد بالمحكم وغيره من تصور مدعيان
 كتاب اول من قد تصور تلك النفايا لكن لا يحصل له الادعاء بانهم يعلم البرهان وذلك
 بانهم به مرخ وقد مر في بعض اقسام الحكم بل النسبة الشياء ايضا حيث يعلم الاول لفرقا
 ان اللفظ هو في الزمان صورة الظاهر والتأليف والتعريف امر كذا سبب اخر غير الخلف
 اللفظ ليس بلفظا كما ينبغي ملاحظة عيانا فحاشا كذا فافتن ذلك في فواتها كل معقولة
 مفقود وليس كل مفقود متعلق به فاقض ان اللفظ الممتدة والالفاظ المركبة التي تركبها
 مركبة قول فلم يكلها متصور وليس بمفقود بل الاقوال الخارجية قد يتصور وقد يصرف
 بها وكما يكون ذلك من ومن اما المتصور من جهة ان معناها الى حال الشئ نفسه
 لم يتصور او انه كحقيقة فاقض هو من متعلقه من نسبة بوقوعه بانها كذلك الحال
 لديها والوجود في نفس الامر ما كان معناها حكما متبنا ان يكون التصديق هو
 ما كان تمام المتصور ما ذكرنا ان النسبة هي من فلو يتعلق الادعاء من غير ان
 ان في كلامهم ان النسبة موضوع في القضية وليس كذلك بل مرادهم ان بطلان القضية

ثم لا يذهب عليك انه قد استعمل الانصاف في الظاهر كثيرا فبما قس على غيره في هذا الاطلاق فليكن
 على فكر منك ثم قلت ان الصادق في مادة كل انسان انسان ان كل انسان مادام موجودا لا يخلو
 انسان انسان واما مطلقا لان الموجود عالم بكمه واما لا يكون له شئ واما الموجود مسلط على شئ
 واما مادام موجودا فمما لم يقرر من التصديق المستندي وجود الموجود وذلك فسر المنطوقين
 الواجب هذا المعنى لا الواجب الازلي المعبر به واما ثبوت الحيز للموضوع مطلقا من غير تقييد فانما لا يعرف
 الا بالواجب كما وصفاه الزاوية فان لم يوجد لما كان هناك غير الذاتية لم ينجح الى اشتراط وجود
 الموضوع في صفة الواجب نعم من البين ان المراد من قولهم كل الشئ على شئ غير مفيد لا يشمل ما ذكره
 من الصور اذ لا يشبه الحيز على من له اذ في فطانه فان قوله كل كتاب كتاب واما قوة كل
 الكتاب واما على الكتاب بالنظر فلا يخاد بين الموضوع والمحل لهذا الاعتبار واعتبر على اننا اولنا
 فلان المراد بالادام هو الادام الواجب ولا يحتاج الى التقييد بقوله مادام موجودا لان اعتبار الذات
 معن من هذا التقييد لثبوت الذات حال المعلوم ولا دلالة للكلام على انه اراد الادام الازلي فكل
 حسب لظلال الادام في قوله ليس كذلك فان قيل الذاتية الذاتية الموجبة بقوله كل انسان حيوان
 واما بالانسان بقوله لا شئ من الانسان كجرح واما شاع في كتبهم وادام على السنتهم واما ثانيا فلما
 ان اردوا قوله كل كتاب واما قوة كل الكتاب واما ان صوف هذا علمهم بصديق ذاك ثم
 ولا ينافي ذلك ان يكون الحيز هو الاول مطلقا واما الثاني وان اراد الحيز هو المقيود بالجهة والجهة
 جزء من فلا يكون مطلقا وقد خالف لما اجمع عليه القوم كما لا يخفى **فهر الادام** الذي يشترط
 الازلية والضرورة بشرط الوجود فلا بد من التقييد لثبوت احد عناصر الاخر وقوله اعتبار الذات
 معن من القيود ان اراد ان لا يحتاج اليه في الضرورة الواهية التي هي اعم من النسبة فهو معن مفيد
 لم يرها احد الكلام في الضرورة المعنى الاخص المتعارف للضرورة الازلية فهو في كل الوقوع ولا يخلو
 من القوم في بحث القضايا الموجبة فسرطها بما حكم فيها بثبوت الحيز للموضوع مادام موجودا وله
 لا يكون هناك كل حقيقي قلت في الحواشي لا يكون هناك حيزا فلما اذ لا يخلو النسبة الابن
 الشين بايديهم وتكرار ادراك شئ واحد وانما اختيار الابن وتخصيصه ان الشئ الواحد كذلك لا يمكن له تعلق
 به ادراك من نفس واحدة زمان واحد فان حضور صورتين مختلفتين زمان واحد ونفس واحدة تقع
 بالضرورة الوجودية فلا بد ان يزول احد العنصرين عن النفس حتى يحصل الفرق ولا يمكن الادراك
 واحد متعلق بمعلوم واحد فكيف ينصو النسبة مع انتفاء المتحد في الادراك والمحرك
 فان الادراك السابق لا يدخل في حيز تصور النسبة فطعا ولو جاز تصور النسبة

بحث المحل

النسبة

النسبة بسبب العورة الزائدة لجاز الحكم على الامور البينة والزهول عنها ولو كفي الصورة الواحدة المارة
 لم ينجح التصديق الى تصور الثالث بل الى تصورين فقط احدهما تصور واحد هو عين تصور الموضوع
 والمحل والثاني تصور النسبة ثم يلزم ان يكون انجزا القنينة اثنين اذ لا تعود عورة في المعلوم لها الادراك
 فقط على ان بعض من قوهم ذلك مما يلزم بان القنينة التي قولها الوجود لا يحتاج الى الرابطة فان انما قوهم
 الوجود على انفسه لم يكن هذه القنينة الا مقبولا ما هو التعلق به او راجعا الى الوجود والمحل عورة
 ومع الرابطة لا يحتاج اليه هنا فحصل القنينة البسيطة فلا ينجح بقية ما بالقول الى حيزه ذلك من المعلوم
 واخر من الفطرة البينة يعني مؤنة هذا البحث او من البين ان النسبة معتبرة بين المعلومين
 تاذا اتقنا فقد وثقت تصور النسبة ولا بين فان قال انه تصور كون المحرك سدا هو المحرك
 ذلك فتورجع الى التعابير من المحركية واعتبر من عليه بان التعابير الاختباري لا يجب ان يكون
 بكمه رادراك شئ واحد اذ انتقي بكمه رادراكه انتقي التعابير الاختباري لجاز ان يكون للتعابير
 الاختباري بكمه الانتقاة الى شئ واحد ووجاز ذلك مما لا شبهة فيه في التاكيد للفظ ثم لا
 فقا راد صوق قولك زبد زبد والتعابير هناك لا يكون الا بكمه الانتقاة وكذا قولك
 الانسان انسان على ما هو الحق من ان الحكم على ان العنوان بالذات لا على الاخر او بالتعابير بكمه
 الانتقاة يعني النسبة ولا يتوقف النسبة على بكمه الصورة كما صبه والصورة الواحدة من
 حيث انها مفترقة بالتعابير يكون تصور من فان الانتقاة اخص من التصور ونقد الماخذ
 يستلزم نقد العام ولا يلزم التصديق الانتقاة الى المعلوم عليه والانتقاة اخص الى المعلوم
 ثم اذكر النسبة بينهما لا جرم في فتننا جاز الى ثلث تصورات واما الرابطة التي ذهب
 القائل بان الهمة البسيطة غير كفاية اليها هو الوجود والعدم المعبر به الموضوع والمحل
 للهمة المركبة فقط لا النسبة المركبة المسماة بين بين فاننا معتبرة في جميع القضايا كما مر تفصيله
 في الحواشي الالبقة فلا يلزم من انتقالات انتقاة النسبة المركبة ولا يلزم اخصار اجزاء القنينة الى
 واحدا **فهر اجتمع** التعابير من نفس واحدة الى امر واحد اذ انما اختار ان زمان واحد يقع
 بالضرورة الفطرية ويعاقب التعابير الى شئ واحد لا يصح تغير النسبة فان تغير النسبة
 نفس تغير الطرفين ولا يتحقق هناك طرنا متعلقان متساويان متعلقان معا فكيف يتحقق
 تغير النسبة ولا بين تخايم وعلى بكمه الصورة بعينه بر وعلى بكمه الانتقاة بل هذا الشئ لا نا
 لان اجتماع التعابير في زمان واحد والشئ سلفا فلا ثم لزوم كفاية تغير النسبة فان تغيرها ينتفخ
 بعد الطرفين ويعبر عن النسبة لاحدهما بالبين الى امر واحد متعلق اليه من غير الواجب من الصحيح
 شاهد بذلك براسنادهم تغير النسبة الى بكمه الانتقاة اي بكمه السادة الى بكمه الصورة غير الفطرة

ولا شك ان الجزالة في الفقه الطبيعية والشمسية ليس معتبرة في العلم كما عرض عليه بآثار الحقيقة الباقية
الجزالة والصدق عند القدماء ونشره من المتأخرين فالدم في ذلك واعتقدوا في بيان ذلك علم ما لا يصلح
للقول عليه وما به علم اجاز حمله ان الجزالة عرفت بافاد الطيفين ولا شك لتلك الجزالة في احوالها
فاذا اتفق زيد مع الانسان وصدق زيد في الجزالة رتبة في جود علم الجزالة في الحقيقة كفضلنا فيه
فعلقتان وقد صرح به الفارابي في المدخل الاوسط وبعد الجزالة رتبة افصح علم الجزالة في الحقيقة علم الكل
وعلم الكل علم الجزالة في الحقيقة ومنشأه مع العلم ان علم الجزالة في الحقيقة ان يكون الموضوع والحوال
فردا او فردا فيصدقنا عليه ولا ينفع في ذلك الوهم بالقدرة الذي ذكره المتأخرون فالتحريم هو بالالف
يستلزم الحد الاخر به لان زيدا في مدعى الانسان في الوجود وليس ممتد من في الفرد او لا فردا لزيد
بل الذي يحتم ما في الشبهة ان المولد بالان في غير الذات ان يصدقها علم ذات واحد سولو كان فردا
اولا وذاير مثلا يصدق علم نفسه بالوجه الذي عرفت ويصدق عليه الفان ايضا فها ممتد ان في
الذات بهذا المعنى ونسب علم موضوع الطبيعية وانما ذكره المنقول عنه في الجواز فخطوطه قام لان
الكل في مطلق الجزالة لا يحقق في الجزالة فها هناك في الوجود فقلت عليه في غير الفواش لا في الجزالة
هناك اصله فان العلم في مطلقه بوجه ما به جود زيدا فانه اذا وجد زيد فقد وجد الفان والجوهر
وسائر اقيانه من حيث ان غيبته بالذات فقد وجد العلم في غيره من العوارض العاددة علمه باعتبار ان تلك
الاور بالعرض وان لم يكن اياها في حيث ذاته وبذلك ينسب وجوده اليه تلك الامور بالعرض
فهي متحدة مع في الوجود وبعين انه موجود بوجوه بالعرض ومصداق ذلك في مثل العلم في كونها متحدة
منه وفي مثل الامور قبايع السموات ولم يكن هناك الحد في وجود بوجه ما لم يصح الحكم
بكون العلم في الوجود مثلا اذ كانا فيها زيد ولم يرا الحكم علم العلم في افرادة ونقصه ان مع العلم
موجودا بالتشكيك كالحقة علم كسيف في به المصداقون زيد هو الانسان او لم يكن كونه العلم فان لا دار
الحاد بالذات والية بالعرض فالف الشبهة في الشفاء ولما وجد بالعرض لوان يقال
في شئ ما وفتنا ان سوا الامر كبقا ان زيدا وابن عبد الله واحد
ولن زيد والطبيب واحد وانما لا في موضوع كوننا الطبيب ابن عبد الله واحد
او عرض لن كان شئ واحد طبيبان وابن عبد الله وموضوعان محول
واحد في كقولنا الثلج والجليد واحد في البياض اذ عرفت ان الجزالة
عليها عرض واحد انتهى كلامه ونقول ايضا من لست الجزالة محال وهو يفتق الشبهة
ما وصد ما اذ لو كانت الحقيقة الوقت لا يفتق او الكثرة الوقت لا يصدق وكما ان الوجود على جهات شئ
كالوعدة والجنسية فكذلك الجزالة في جميع اصناف الوجود التي يحقق فيها الكثرة الا ان الشاهد ان العلم

[illegible]

دعا هذا بكونه قديم لشك بولن سلب الوجود الخالصة او انتفاء وجوده بالامكان
ما لم يتغير بكونه الخالصة على كونه الخالصة وان لم يتغير بكونه الخالصة من سائر الماهيات
بالانتفاء وكل من متغير بوجوده فيلزم ان يكون الخالصة في حال الانتفاء موجودا وما ذكره في
موضع الجواب لا ينفع ذلك ان حاصل ان الوجود يكون زمان والانتفاء زمان اخر وايضا
لا انتفاء كما لا يستدعي التغير في الزمان فلا وجه لقوله وان ادعى التغير في الوجود الذي هو
كذلك ليس بغير سلب الوجود فالله في ذلك السلب على الحكم بالانتفاء كما هو الظاهر من عبارة هذا الكتاب
وتغير الشكل بكونه الخالصة بانتفاء الماهية يستدعي تغيرها فان الحكم على حاله بغير تغيره وكونه متغير
موجودا بغير ما اجاب به انا في غير هذا القول بكونه سلب الوجود وان شرط
الحكم بسلب الوجود انتفاءه والتغير في الزمان وان كان لا وما سلبه وشرطه كونه ليس بشرط
لنتفقه وهو انتفاء الماهية في زمان ان يكون الانتفاء في حال الوجود قلت عليه في غير هذا القول
لا يلزم من كون الماهية بالسلب في هذه العبارة الانتفاء ان يكون السلب في العبارة السابقة
ايضا كذا فيكون لا يلزم من هذه العبارة بان سلب العبارة مذكورة في جوابك بغير تارة بالعبارة
السابقة وقبلها سلب الوجود الماهية مشروط بوجودها وذكر في الجواب بكونه ليس بشرط
سلب الوجود فلو كان السلب في كل من العبارة قديم على آخر لم يكن الجواب مطابقا للسؤال
القول الثاني في مطابقة الجواب للسؤال بحسب المعنى وذكر لا يقتضي كون السلب في العبارة قديم على آخر
لانا اذا حملنا السلب في السؤال على الحكم كما هو المتبادر في الجواب لا انتفاء بغيره قوله ولين
كان شرط الحكم بسلب الوجود انتفاءه حيث ذكره في مقابل الحكم كان الجواب مطابقا للسؤال قطعا
وكونه من رده ما ذكره المحقق في غير هذا القول كما لا يخفى **قوله** يقال ان علم القول به بالتشكيك فليس
في العلم به شيئا يبين ان المصداق له قوله الموضوع والمحل على ما ذكره بالتشكيك المطلقا
بل بناء وادارة المستفاد سبيل المسامحة المشهورة فان الاخص اذ في بالخصوصية والاعم بالجوهرية
وانما ان قوله المحل والموضع علم القول به بالتشكيك كما صرح به الشارح كذا في الظاهر في قوله عليه
في الشارح ايضا في علم المسامحة المشهورة واداء المحل والموضع العلم والموضع لظهوره في قوله
يختلف بكونه العلم او الحق مثلا وانما يختلف بكونه العلم او الحق في قوله انما في قوله علم المحل المشهورة
كما في قوله **العبارة** الشارح مساوية لها خلفا فيكون في كل الصفة علم الموضوع او في الجملة فيقول
للموضوع فيلزم ان يكون العلم الاخص او في الجملة فيكون في كل الصفة علم الموضوع فان وضع الموضوع للصفة
والاخص لا علم او في بالصفة فيكون في كل الصفة العلم الاخص ان لم يكن في كل الصفة العلم الاخص
لا يكتفي بغيره وهو ما يكون في وجهه في غير قوله في الشارح في الوجود بالذات والوجود بالعرض بالانفصال

في آخره من علمه باجاب ما مثل غيره في المحامدات لا في العلل البرهانية وتغيرها عما في كلام
القدماء من الوجود اذا اختبر بزيادة من غير التغيرات الا غيره في قوله لا اعتبار بكونه موجودا بالذات
وما هو الا اعتبار بالاعتبار بكونه موجودا بالعرض مثلا الموجود الذي هو في عين النظر
وعين الاعيان كونه اذا اختبر بزيادة من غير التغيرات الا غيره بكونه اضافة لا اضافيا لا اضافة
الامانة هناك يكون موجودا بالذات والاضافة الى الوجود في الوجود قال الشيخ في قاطع ديس
انتفاء الموضوع قد يكون بالذات كوجود الانسان وقد يكون بالعرض كوجود زيد ايضا قلت
عليه في غير هذا القول في تفسير الشيخ في موضع من التغيرات بالذات وما بالعرض في غير ارجع الى
لن الوجود حقيقة والتجارب كالحكم بالذات فانه ينقل من اية الحقيقة مثلا بل علاقة عقوبة
مع ما يتقدمه كمال الحقيقة كما في موضع من الحكم بالعرض هو ما بالحق في نفسه مغايرة ليا
او وضع او كمال او كيف بل هو بغيره في موضع اخر مغايرة لزامه فان ادعى ذلك الشيء على نسب اليه
كانت له بالعرض في قوله في جوابه في قوله كانت النفس يقال انها تتحرك بالعرض في العلم ولا ينقل
انها تتحرك بالعرض واليون لن التحقيق يوجب انه اذا صح الظاهر في كمال النفس بالعرض هو العلم
بمذاه قال اذا علمت المحل في العلم والوضع فاصح من غيره في سائر المقولات فانه يقال في الشيء مثلا
يسوق بالعرض اذا كان الموضوع للمواد ليس هو بل جسي اخر في مخالفة او جسي هو بغيره في الاعتناء
هو عرض في جسي كقولنا ان النار هو لوجود فان السؤل ليس هو عرض في جسي بل في جسي
ان كان سؤل الجواهر القابل للسؤل وقد يقال للجواهر ان كان ليس هو عرضا اذ لا للسؤل بل موضوع
الا وشرطه كونه من هو العلم فان السؤل يقتضيه علم الاول هو العلم ولا في العلم
في الجسم سؤل كماله ومنه يعلم ان ما هو بالعرض مطلقا هو مجازي وذكر لا ينقل قوله انما انتفاء
قاطع فيكون ان الوجود بالذات مثلا وجود الانسان في الوجود بالعرض في الوجود
في غير ايضا فان معناه ان وجود الانسان اذا انفس اية فانه يكتفي بالذات واذا قيل في
عرضه وقيل لن لا يفيض مثلا موجوده بكونه بالعرض لا وجوده الا فان
ليس لغيره في الحقيقة وانما ينسب اليها بالحقان وقد توهم لن الوجود بالذات والموجود بالعرض
كله في حقيقته فذلك اعترضه الشارح ونسب اليه انه قد مر ما لا يرضيه المصداق ولا يخفى
عليك عليه السلام **بسم الله** قاطع بحسب المقال واعترضه علمه ان الاول فانه
لا في رجوعه ما ذكره الشيخ في الجواب في البحث عن الحقيقة والمجاز في قوله عن ظهوره ولا
يتعين عليها المعاني التي يصح يطلق عليها لفظ الحركة حتى يضطرر من حكمها فيصير الحركة
البرهان في العبادات التي تفعلها لا يدعى منها علمت ما بالعرض مجازا في الادارة التي تفعلها

بل الجواب مع التباينة

۱۰۰

الموجود في نفس المقام وتحققه مذكور في حاشيتنا **قوله** وايضا لم لا يجوز التميز بالعدا والغير
المشخص قبل ذلك كان وصفه الشخصي بموارده مخصوصة لادامته لما قام ذاته لاستقام ان يقال
العدا والمجرد شخص واحد لا شتم الكهات في هذه العوارض الشخصية وتمايزت بعراض غير
مشخص لكنه ليس كذلك اما اولها فانه العوارض احوال في حالة في الشخص العوض شخصي
تخلو بين الذات شخص على العوض واستثنا فاما العوارض فيكون تبدلها مثلا فتبدل
كذلك وكيفية وصفه ومكته وسماه وايتم واصفاته وفعله وانفعاله والحوال انه هو فظهر
لن زيد ليس هو ما هو تلك العوارض لو حصل للعدا تلك العوارض كان ذلك الشخص المستبد
بالعوض في كل شيء شخص واحد موقوف بعوارض لا يوجد جميعها في شخص واحد وما يقع
ذاته يكون ذلك الشخص سواء تبدل عوارضه او لم يتبدل **قوله** سزا لا يحتمل مادة الشبهة
اذ لا سائل ان يقول بعد تسليم ما ذكر لم لا يجوز التميز بالعوارض مع بقاء الشخص في المكان زيدا او ادرا
بالشخص مع ثباته بالشخص حسب المقام عن نفسه حسب العقول وحسب الفطنة عند عينة فالتجربة فالتجربة
الذي ذكر بالحقيقة موازنة على لفظ الاعراض الشخصية الواقعة في سداد المنع حتى لو بدل
السائل ذلك لفظ الشخص والشخص لا يتوجه ما ذكر **قوله** وايضا لو تم سزا الدليل لذلك
استقام قبل ان اثنين بطلان تخلص العدم بين الشخص والعدا بان التخلل في تصور بين الشخص
تخلل الزمان بين الشخص والعدا ايضا في ما يربو والنقض المذكور اما ان اثنين بان لو كان تخلص
العدم بين شخص واحد لم يلزم ان يكون النوع في كل شاة شخصا اخر حتى يكون جميعا شخصا واحدا
تخلل العدم بينه وبينها ومن اثنين ان ليس كذلك يجوز سزا الدليل في تخلص الزمان بين الشخص والعدا
ولم يرد النقص المذكور **قوله** معنى حوز اعادة العدم هو حوز ان يكون الشخص موجودا الان
هو الشخص الذي كان موجودا قبل ذلك ثم عدم بعد سواء كان فرسا او غيره سواء وجد قبل ذلك
مراد بعود العدم متناهية او غير متناهية بل العارضا في الاعادة هو حوز ان كوت ذلك الفرس بعينه الفرس
الذي كان قبل ذلك قبل سزا التبدل وهكذا لا يتناهي نوعه في البدعية في بطلانه معادة علم
المطعم الى ذكرت في الحواشي ان الذات مستمرة في زمان البقاء فلا يلزم تخلص الزمان بين الشيء
ونفسه بل تخلص الشيء باعتبار وقوعه في زمان علم نفسه باعتباره وقوعه في زمان ثانيا لان السابق بالسبق
واللاحق بذكر التخلل في الزمان بالذات والشيء مع حصوله في الزمان العيني والبط لان نفس الذات هي
هي ذاتها واعتبر على بان للنقض ان يعبر في الدليل مثل التعاير الذي اعتبر المستدل في هذه النقص
ويقول تخلص العدم بين الشيء باعتبار وقوعه في الزمان الاول وبينه باعتباره وقوعه في الزمان الثاني
ومثل ذلك جاز في صورة النقص **قوله** في ما ذكره الفرق بين الصورتين بان الذات مستمرة في صورة النقص

حاشية على المتن

قوله

فقط الزمان لا يكلف بين الذات لا استمرارا بخلاف الصورة الاولى فنقد ان الذات في زمان العدم و
كذلك غير الشيء في الدليل ان العدم لا يبقى له ذات ثم هذا النوع على تقدير تفرجه جازم اصل الدليل لا عام ما ذكره
في توجيه دفع النقص لا لا يتوجه في دفع الاول علم النقص لان النقص نوع والجمعة مانع وادراك النقص في
مقابل غير موجه **قوله** وايضا فانه المستلزم لا يتصور لا يحتمل ان تلت على عتبات الاول قوله لم يصح قوله كان
المبدأ في زمان سابق والعدا في زمان لاحق قلت اذا فرض اعاد العدم بعينه كان الوقت من الشخص
لزم الحاق الوقت بعينه ومن ثم لما كان الوقت بعينه وجودا قبل وجودا صا ح في القبلية والبعديته في زمان اخر
يرتبه فيلزم الحاق وقت الزمان ايضا بعينه بناء على ان الزمان في الشخص حان ان الفرق بين الزمان المبدأ والعدا بالقبلية
والبعديتين اللتين هما نوعان في الوقت السابق واللاحق والمثابرة بين كون الوقت من الشخص حان ان يكون السداد في
زمان سابق والعدا في زمان لاحق شخصيا واحدا لا يضم المقتضى ليقف لان اللاحقة سلام القبلية والبعديتين التي
هما نوعان في الوقت السابقة واللاحقة كما مر اثباتا اذا كان كون الوقت من الشخص حان في زمانه قد وضع ان الاول
حق يكون الثاني باطلا ويلازم منه بطلان كل زمان في اللاحقة وهو الخطا وغيره على اية ان الادب يقول اللاحقة يستلزم
القبلية والبعديته ان يستلزم قبلية المتبادر وبعديته العاد فيقوم اذ التقدير بان اعيد الزمان الاول ووجد العاد في
وعاد سزا التقدير يكون المبدأ والعدا كلاما واقعة في زمان واحد فلم يكن العاد بعده بالزمان وان ادرك ذلك
تقوم مفيد اذ لا يصح في قول المستدل كان المبدأ في زمان سابق والعدا في زمان لاحق **قوله** اصل البديهة
لن اللاحقة يستلزم قبلية المبدأ وبعديته العاد اذ علم تقدير انتقال القبلية والبعديته لا يبراد ولا اعلان والحال سزا
المثابرة من مكان غير سموعة ثم على تقدير اعادة الزمان الاول ووجوه العادة ان لم يتحقق القبلية والبعديته سزا المبدأ
والعدا فلا اعادة لان تحقق القبلية والبعديته في الدليل وهو **قوله** فانا فاطمة بان زيدا اه قلت في الحاشية
لقول من جعل الزمان في الشخص اذ ان الزمان وجود الشخص بوجوده الاتصال من قول في الشخص فانا
انقطع اتصاله من حيث هو زمان الوجود تخلص العدم لم يبق الشخص لان الحدوث من خلاف في الشخص ولما يلازم
حفظ ذلك الشخص بتمام اتصاله من حيث هو زمان الوجود فلا يلزم سزا الشبهة وبقي المنع المحرم في لا يخفى ان الاول
المطعم الوجه المذكور شخصيا بل لو كان لازما لما هو الشخص لزم الدليل ايضا قبل عليه فيجب تحت رفاة
ما ار كنهه ولا يبعد ان يكون مراد من جعل الزمان من الشخص هو ان يكون في بعض العقول قد عتاز
شخص اخر بالزمان **قوله** حاصل ما ذكرته احتمال ان كلف مراد من قال
يكلف الزمان في الشخص احدا وجهين نسبة الادب كتاب الى ان كان المراد
اد كتاب احد الوجهين فلا وجه له فبان ان ادبي احتمال في كلام غيره لا ينسب له
الى اد كتاب ذلك المعنى ادبي احتمال وان كانت اطراف منه
اد كتاب الاحتمال الى الرخاء اذ لا شك في الاحتمال وما وجهه به كلام القائلين بان الزمان

سلبوا عنه انه يصدق قدنا ليس المحذور اننا لا ان يصدق ليس الا اننا اننا ونوقفنا
 في اوابر الكليد حيث حكم الشارح بان سبيل السوادى بقتة تقاضى وقت عليه في تحرير التوضيح اذ لم يكن الا اننا
 موجودا لم يصدق الا اننا اننا اذ اصدق الموجبة يقتض وجود الموضوع فيصدق السالبة وهو ليس
 الا اننا اننا وهو هو اعلى البرهان والحق في اننا اننا اننا اننا اننا اننا اننا اننا اننا اننا
 ولا شيئا ولا يكون في اننا اننا لا فائدة في الموضوع يكون بعضها حال الدعوى اننا وبعضها غير ممكن
 فلا كان في معدوم ولا شيئا صدق سلب الامور الثبوتية عن الا اننا بناء على انتفاء الموضوع فتناء التنباه
 بتوهم شوا الا اننا الا اننا الا اننا الا اننا الا اننا الا اننا الا اننا الا اننا الا اننا
 الزمان اننا اننا اننا لا يقتضى ثبوت الموضوع ولا امتنان ولا يقضي ان يكون الموضوع فيها معدوم
 وخم داله انه الواقع بل يصدق بانتفاء ذلك الصدق وكيف يتوهم ما فكرنا اننا اننا اننا اننا
 في الفضة موجودا لم يصدق السالبة التي موضوعها ذكر مثلا اذ اخرضا انتفاء وجوب مثلا فاما ان
 يصدق ليس في كانتا او يصدق في كانتا اذ لا يصدق في منها ولا في حال الاستلزام كون في موجودا
 وقد خفف معدوم ما في وكذا اننا اننا اننا اننا اننا اننا اننا اننا اننا اننا
 ومنه التنباه ثم ان صدق السالبة يقتضى ان يكون العنوان صادقا عنه وذكر مع الامشاول الا
 حكم الملاحظة **وهو** في معنى ثبوتها ان يجعلها موجودة في الخلق هكذا وجهه اننا اننا
 ان **تقصير المعاني** البعد اذ لا يتعلق بنفسها بانه لا يكونها ولا يكونها موجودة في العقل يتخرج منها
 كونها في كونها موجودة كما هو مذموب الا شرايين وحققت ذلك انه في بين جعل الشيء شيئا والخاصة
 ليست بجزئية اياها بل بجزئية في ذاتها بمعنى ان نفسا تابع للجعل وانما في ان يقال جعلها الفاعل متصفنا بال
 بالوجود وهكذا انما الاثر الاول عنه هو الذات والافاضات متعلقة عليه فترى من ذلك ان
 فنقول بان الاثر الاول هو الا تصاف عليه كعمل اثر الفاعل بمعنى ان يجعله شيئا بل معنى انه جعله في نفسه
 الافاضات الاخرى بنية عليه وقولهم العقل يحكم بانه جعلها موجودا لا يدل على ان ليس لها
 بنفسها اثر انما ان العقل يحكم بان جعلها متصفة بالوجود او بذلك الافاضات
 يدل ذلك على ان الاضافات بالوجود وليس اثره وقولهم العقل يحكم بان جعلها
 اياها على ما في الكلام بل سبق انما يدل على نفس الجعل **الاعلم** في جعلها في نفسها وانما
 بين الجعليين في لا ينبغي ان يخفى علمه له بصيرة وانما شئت فضع العلم له فاستمع ما يتبع
 عليكم من الكلام وهذا ان التأثير قد يكمن اختراعا اعني باضافة الصور والاعراض
 لا على الالفة القابلة وهذا من القليل جعل الوجود الزماني موجودا خارجيا
 وبالمسك وهذا التأثير مخصوص بغيره لا ولا يجوز ان لا يكون له بل هو جعل بسيط قدوس في غير

وبغيره ياد الله تعالى ان ما ذكره من النظم هو بيان الحق وان الملك كاشف هو لا لا يقنع ما لا وجوه
 ولا عدم لا يكون احد طرفي ادلة به لوانه وكل ما يكون كذلك يحتاج الى معشور يستج ان ما لا يقنع وجوده ولا
 محو يحتاج الى معشور فلا يكون بديهيا وسبق شوي كيف ستولد له نفس لن يجعل البيان القليل لنقيضا لصور
 مفهوم المدفوع ثم كيف ذهب علمه ان شذوذا جار في صور القول (الذي ذكرنا) ان الثاني اما حال
 وجوده لا فيل تفرها شبهة علم وكم يكلف طلب الجواب لكن شذوذا الكتاب ان يقال الثاني اما ان يكون بشرط وجوه
 الاثر فبانم خصيص الى حال واما ان يكون بشرط عدمه فبانم الجمع بين النقيضين والجواب النكس لتقريب المذكور ان يجار
 ان نافية المؤثر في حال الوجود الحاصل بذكر النافية وذكر غير النافية الى ان يذكر القصور والاحتالة فيه فاذم ما يوجب
 عن ذلك في الشرح وتكلمنا عليه بما يوجب غا ذكره المعرف فاذم وعلم المعرف من كلامه ما يحس يا مثله منها فليذكر
 فاذم وقع الشك في كونه انما فيل لا يباح من كون الانسانية الا ان بناء اثر المؤثر ان يقع الشك في كونه انما فيل
 وقوع الشك في وجود المؤثر في ان يكون انسانية الانسان معلوما بالبرهنة دون الاحتال في المؤثر ولا يلزم
 من الشك في وجود المؤثر الشك في انما لا يخفى واددت علمه في تجري الفولشي ان ذكر ينفع بما تنفع بمحرم من الغيب
 بيه السبيل عطل من السبيل ما عرف علمه لا يخفى على الواقع فعالم من انتم فهو اليان اليقين بيه السبيل
 انما لم يكن بديهيا لا يحصل الا من السبيل الا يري ان اليقين بالحجرات قد يحصل بالاحكام ولا كان انسانية الانسان
 بديهيا لا يكون داخل في تلك القاعدة فتقر بما نعتان من ادع ان اليقين الا بالبرهان السبيل لا يحصل
 الا من السبيل لا بشرط ان لا يكون بديهيا فانما اليقين بالحجرات ليس الا بالحق في الشئ مما نقله انتم فقام
 لو كان انسانية الانسان ليس بواقع الشك في قول كل انسا انما فيل عند الشك في وجود المؤثر ثم
 فنقول ذهب المعرف الى ان الوجود متقوم على فعلية الحاميات فيكون وجوه الانسان
 متقوما على انسانية وانسانية متوقفة على فاذن يكون الشك في وجوده على فاذن يكون الشك في
 وجوده مستلما للشك في انسانية لان الشك في الموضوع على مستلزم الشك في الحروف فلا ينفع ذلك في ما ذكره
 معناه ان انسانية فيكون معلوما بالبرهنة دون الاحتال في المؤثر لان قول لو كان انسانية بناء اثر المؤثر
 لا يمكن وقوع الشك في انسانية علم المتعرف في التقادير وسو حال عدم بكونها بناء اثر المؤثر لكنها معلوم
 قطعا ان لا يقع الشك في ان انسانية اصلها هذا وانت خير عاقل من اننا
 كيف الانسان انما ليس ضروريا بالضرورة الا ذلية بل هي ضرورية بشرط
 الوجود وليس سبحانه المنطوق ضرورية مطلقة في مقابل الضرورة الحقيقية بوصف او وقت
 لا يخفى انها ليست مفيدة بقدر اصل فانها مفيدة بوجوده المحقق وحي
 فاشك في وجوهه يستلزم الشك في كونه انما انما اذا الشك في الشئ
 يستلزم الشك في الشئ فيصرف قولنا بل الانسان انما فيل غير اذ غايته ما لزم من الحق

الكثير من غير قابل لتعلق بآثار الشئ فخطوه هو التاثير الحقيقي في الشئ والاول بالتحقيق تاثير في
 بعض اوصافه انما هو كونه شئاً اخر وهو الجوهر او غيره فان اثره بالذات هو ذلك الانقسام وما كان المقارن
 هو التاثير الاول وكان في تصور هذا التاثير نوع من غرض بل هو اكثر من ذلك وقصر التاثير على المفعول الثاني
 ولم يعلق انما ينفذه الفاعل شئاً يجب ان يكون له هوية حتى يمكن ان ينفذ شئاً ولا يحق عليه ان ينفذ شئاً
 مودعي عبادة المفعول كلفه واخره عليه ان لا ينفذ الا ان ينفذ الماهية بالوجود اثر الفاعل
 لان اثره واقع في نفس الامر ويمنع وقوع الانقسام المذكور فيها لانه نسبة بين الماهية والوجود
 وتحقق النسبة في نفس الامر انما يكون بعد تحقيق المتبين وانما ثانياً فلا وجود له في مائة
 للوجود الخارجي والوجود الذاتي واراد اعليه حتى اذا وجد الوجود الذاتي في الخارج
 كان حقيقياً اضافة الاثر على القابل كيف و اضافة الاثر على القابل وجب بتول القابل من حال
 الى حال اخر والوجود الذاتي اذا وجد في الخارج لم يتغير عما كان عليه بذلك والحال في ذلك
 وايضا لو كان كذلك لم يمكن ايجاد الباري من شئ من الماهيات ابراهيم لا في عالم جميعها فيكون
 من قبل جعل الوجود الذاتي موجوداً وانما ثانياً فلا ينفذ التاثير الحقيقي عن القسم الاول غير سديد لانه
 يشمل على ما في القسم الثاني ان ايجاد الصور والاعراض بمنزلة الابداع للشئ وجعلها صفة للقابل
 زيادة لا وجود مثله في القسم فكيف لا يكون هناك تاثير حقيقى وبغيره من ذلك لان انقسامه كما
 انما منع كون الانقسام اثر الفاعل فهو عينه ما ذكرته كما لا يخفى فانه ثبت ان اثر الفاعل هو
 الذات دون الانقسام ايراد منع كون الانقسام اثر الفاعل على كل شئ يجب ان يجمع لا فقر عند
 المحقق ان الوجود الذاتي والوجود الماهية انما اختلف في الوجود كان الوجود الذاتي والخارجي
 واردين على موصوف واحد كان الماهية بمنزلة المادة لا وليس في عباد في اختلاف المادة على الماهية
 فان صفاتها شبيهة بايجاد الوجود الذاتي في الخارج او العكس باضافة الصور والاعراض على
 المادة القابلة علم انه لا يجوز في هذا الاطلاق اذ وقع مثله في كلام القوم كما في
 شرح الاشارات في بحث الالقيات والوجود الذاتي اذا وجد في الخارج بتول حاله من الوجود
 الخارجي الى الوجود الخارجي وكذا في العكس بتول حالها من عدم الصور
 بهذه الصورة الى الصور بها وايجاد المادى كالمكانات انما لا يكون ابدى
 على تقدير كنه الابداع باضافة الوجود الكونى الى الوجود الخارجى على الوجود
 الذاتى كما هو متفق على المشافهين الا ان يريدوا بالابداع
 عدم سبب المادة بمعنى الوجود لا عدم المسبوق بالمسابقة وما
 هو بمنزلة لها من قابل مطلقاً وليس مقفراً انهم لا يطلعون الابداع على ذلك بل العوض ان لا

يمكن سبباً بقابل اصله فلا يكون ايجاداً عن البسائط المطلق انما علم حتى يكون اثر الفاعل هو الذات
 فو ابداع كلف لانه غير مسبوق بقابل اصله فان الباري ابداعاً على علم من سبق قابل للابداع المطلق
 واما الابداع الخارجى فان كان عين علم تمامها كما هو راي بعض الحكماء فلو ابداعاً وان
 كان باضافة الوجود الى راي علم ذلك لا عيان الثانية في العلم كما راي البعض ان يكون ابداعاً صفة وتحقق
 في هذا الموضع يتبعه حاله اذ من هذا المعاد لم يخفى من غير تفي التاثير الحقيقي عن القسم الاول ان
 ذلك القسم ليس تاثيراً حقيقياً في ذات الشئ فان تصور المبدء بالصورة او الموضوع بالوجود فليس تاثيراً
 في ذات المبدء ولا ينفذ في ذلك ان يشتمل على القسم الثاني الذي هو تاثير حقيقى على تقدير علم
 فان كنه الابداع الشئ لغيره لا يستلزم ان يصدر عن الشئ ما يصرف علمه لانه كما ان التصديق يستلزم التصديق
 وليس ضرورة قوله فكيف لا يكون هناك تاثير حقيقى لا يربط بما ذكرته ولو قال فكيف لا يكون تاثير حقيقى
 لكان من بطلان وج يظهر من ان قال من الغرض واعلم ان الوجود لا يحصر فرداً من الوجود في الماهية
 طامر غير مة من ان ليس للوجود فرد عارض لماهية اصلاً فاثبته لا يكون في الوجود قطعاً على وجه
 نانه يحصر فرداً من السواد في سطح الجسم بل الوجود يحصر الماهية التي هي الموجود ومن ثم يحصر بعضها قاولاً على
 والآله ان التاثير في الماهية وبعضها والآله ان التاثير في الوجود فلهذا هي اربعة التحصيل تاثير المبدء في
 حقيقة الوجود الحق الواحدية في لا اعتبره اعني الوجود بالوجود كما سوادهم فانه قد يمتنع ان
 متى قلنا الوجود يعني به الوجود حسب بعض المتأخرين ان هناك من حيث احدث ان التاثير في الماهية
 ونسب ذلك الى الواو ايتروا ان التاثير في الوجود ونسب الى المتأخرين فان قلت لما كانت الماهية
 والوجود امر واحد هو اثر الفاعل فاذ احدث ان يقال السواد موجود من الفاعل ولا يقال السواد سواد
 من الفاعل قلت ذلك هو بطلان ذلك وصفت الموضوع هناك بان سواد وهو في هذه المرتبة بنفسه سواد
 ولا يمكن ان يسمي سواداً ولا ان يجعله باطل سواد في تلك المرتبة بل يسمي سواداً في حال كونه موضوعاً
 في سبب المرتبة الى امر اخر ولو عكس الامر ووضع بانه موضوع يصح ان يقال بعض الموضوع سواد
 من الفاعل ولا يصح ان يقال موجوداً منه **اقول** اذا اراد ان الوجود لا يحصر
 في الماهية فرداً موجوداً في الخارج للوجود فمعلم ان لهذا القائل قد اختلف
 انه يجوز ان يكون الوجود موجوداً في الخارج بذاته ويكون الماهية موجودة
 به وسدنا ينافي في سنة المقدمة في لم يثبت بطلان ذلك لم يتم سنة المقدمة
 وان اراد ان لا يحصر فيها بحسب نفس الامر فرداً اعتباراً بامثلة
 الحقيقة فلا بد له من بيان وما ذكره سابقاً قد عرفت حاله لا يقال ان
 انما ان يكون في الخارج اذ هو الوجود فلهذا كان الوجود يحصر فرداً في الماهية فاما ان يكون ذكر الفاعل

ينبغي ان

في الخارج ونثبت بطلانه وانما ان يكون في الزمان قدوم يكن ذهن ذا من لا يكون كقولنا في موجودة
هنا لا نفكر في انما لفظه جارية في غير الوجود من الصفات الاعتبارية الواجبة كالاستقامة والاعناء
ولذا ان الوجود في نفس الامر لا يكون له وجود في الثبوت الخارجي بدون فرض الفاعل فان الدليل
اذا برز على الصور وانما ان ذكر في حضور الوجود او غيره فلا يزال الدليل عليه الا ان الله سبحانه وتعالى
الى ان يبين بناء علم الظاهر كما ذكره الاستاذ المحقق في كتابه النجدي يدعي اننا نفكر في شئ من الاشياء بغير ان
الاشياء في علمه فتكون انفسه جميع المبادئ العالية لا يتحقق شئ من الاشياء بغير ان الاشياء اصلها
هو اذا كان ان هناك من يبين وجود انفسه المظاهر ليس بين القدماء خلاف في ان اثر الفاعل في القادر
الاول هو الماهية كما فصلناه في فصلنا الثاني واوردناه في رسالة وما ذكره في جواز السؤال ان يبين ان
يقال بغير الوجود سواء كان الفاعل ولا يبين ان يقال بغير الوجود موجودة من الفاعل بتأدي عار فادونه
فمنه فبغير الوجود في الوجود بغيره والوجود في غيره. وكان تأمل المشقة التي نسبت في الجواب في علمت
انه لا يلزم من عدم جعل المشقة شئ من عدم جعل المشقة في لما كان المعلوم معلوما عن شئ كما قرره في التلخيص
فانما على جعل المشقة شئ من عدم وجوده في شئ من عدمه انما يتعلق الجواب بالذات كقوله هو شئ
مستغن عن تأثير جدي بغير وجوده وحسن تصور ان اثر الفاعل هو الماهية بغيرها فيكون كونه موجودا
مستغن عن التأثير الجدي في الماهية وان كان مجموعها على انها لازم لا هو المجهول اول وبالذات واعتراض
عليه بانه لا يلزم من سلب المشقة عن المعلوم ان لا يكون شئ فان المشقة غير صالحة لان يضيف شئ
ولا محذور في صدق ذكره في المعلوم بقول الشيخ في الجاهل جعل المشقة ما هو المتبادر منه ولا يحتاج الى
ادعاء المصنف الا في الترتيب في توجيهه ولا الى ما شبهه من يقول ان الفاعل هو الماهية بغيرها
لا يخفى على من له ادب في سكة انه على تقدير عدم المشقة في التي ربح يصدق لا يثبت من المشقة في
الخارج وعلى تقدير انتفاء في الذهن يصدق لا شئ من المشقة في الذهن وعلى تقدير انتفاء
في الخارج والذهن يصدق لا شئ من المشقة في العلم وبعد ذكر فلو علم هذا الكلام من الحق
على القطع ما يمنع على الانتفاء الى اذ في الاحتجاج **قوله** انه المؤثر بغير البقاء الخ
ذكرت في الجواب ان في اختيار الشك انما كان البقاء امر متجه ولم يتعرض لرفع محذور
هو الشك الذي هو عدم كون التأثير بل رفع محذور الشك الاول وهو تخصيص
التي هو وتصور الجواب على الوجه الظاهر ان يختار الشك الاول ويقال الجاهل انما هو
تخصيص متناف لا التخصيص المتعلق بامر مستحق والفاعل بغيره في
الزمان الثاني في نفس الوجود الذي كان حاصله بنفس التخصيص الذي كان
حاصل اذ المانع من هو الاستبعاد لا عين فيمكن استبعاد مستحق واختار الشك الثاني وعلقه في عدم التأثير في

الماهية كجعله

في الجاهل

ولا يلتزم في البداية ذكره اعترض عليه بان اختيار الشك الاول لا يمكنه لو كان التخصيص امرا واحدا
تدريجيا واقعا بمصروفه في الزمان الاول وبعض اخر في الزمان الثاني اذ في بعض ان للفاعل
تخصيصا في الزمان الثاني كما ان التخصيص في الزمان الاول هو تخصيص واحد في نفس الامر لكن السؤال في
التخصيص الذي ولا يقتضي فيه ذكر ان التخصيص الذي مع الحضور المتيقن في اقبامه في الوقف الاول
وصار موقعا عند لم يبق للفاعل عمل ولا معنى لافادة الامر الحاضر في الزمان الاول في استبعاد حصول
وتخصيص بغير علم الزمان الثاني حيث لا يكون له وجود في ذلك الزمان ولان في حقيقة هذا الزمان انما هو
ان يبين ان الفاعل اذا وجد في شئ في الزمان الاول لم يترك في الزمان الثاني ولا يترك في الزمان الثالث
التي هي الماهية المطلقة في اختيار الشك الثاني وحصول المعلوم ان لا يخفى على من له ادب في استقامة في الفاعل انه
لو كان التخصيص امرا واحدا تدريجيا واقعا بمصروفه في الزمان الاول وبعض اخر في الزمان الثاني كما ان التخصيص
يجمع الزمان الاول والثاني فيجب ان للفاعل تخصيص في الزمان الاول والثاني بل كان التخصيص علم هو التقدير
واصفه واحدة في الزمان الثاني في العلم بالذات الاول والثاني ولا يكون الا في الزمانين فمما التخصيص بل
موقوف على مخرج بل لا يخفى في ذلك ان مع التأثير هو الاستبعاد والتوسيع بجدها التقدير بين العلم والمعلوم في
ذات تلك النسبة مستغنى عن جعل المعلوم اذ انقطع تلك النسبة انقطع وجعله في شئ على الامم وخط
ضبطا جدي في الحاجة الى فرض السؤال في الامر الذي بل اكره الامم الى وجبة وهي ما ليس زمانيا فكيف
ولا يمكن استبعاد العلم المعلوم وان كان ذلك قد يستغنى فيفسر للمعلوم وقد لا يستغنى فيفسر للمعلوم
منه ان يبين ان العلم بغير علمه على نحو عمل التأثير في شئ من الماء وعمل الفاعل في شئ من النار اذ علم بيق العلم
تأثير بل معناه ما بعده العلم من الاستبعاد وهو حاصل مستحق مادام المعلوم مستحق او لا مع التخصيص والتأثير والافادة
وتكون من جانب العلم الا ان النسبة اعني الاستبعاد ولا مع التأثير الاحتجاج ونظامهما من جانب المعلوم لا البقية
اللازمة لاستبعاد العلم لان الفاعل بغير علمه بالعلم فاذا علم العلم بيق له تأثير ما ينافي الى الاول ما في العلم
وصلا الى العلم القابل من التأثير بعبارة الحقيقة بيا دي عاود في سوا الزمان ولم يثبت له وزعم انه لا يظهر
الاحتجاج الى الفاعل في الزمان الثاني كما يظهر ان يمكن اختيار الشك الاول على ما علمت واختار الشك الثاني
بان يفرق الاستبعاد في الزمان الاول والثاني في التبعية في الزمان الاول
والاستبعاد في الزمان الثاني في الحاصل انه ان اعتبر استبعادا مترا
كان باذاته تبعية مستغنى واذ اعتبر استبعادا اضافيا الى الزمان الاول والثاني
واعتبرت تعددهما بغير الاستبعاد كان باذاته تبعية في الزمان الاول
والثاني فتدبر في صحة اختيار كلا الشقين **قوله** وليس فيهما سوا المقام
المقت في الجواب قد اورد بغير القوم منها سوا الا في شئ من الذي ثبت هو ان يمكن حل البقاء

الزمان

يقف العلم الى جهة لوجوده على عدمه الا ان تلك القوة لا يجب وجوده في زمان و جوده لجواز ان يكون
فالبقاء معلوما بعلته كانت موجودة قبل ذلك فيكون العلم حال وجوده لا موجد لوجوده لا موجد لوجوده
المعلوم بعد انقضاءها وعدمها ايضا بانها واما ان يعطيه قوة يبقى بها واجب عنه بان لا يمنع لا يجب
العلم للمعلوم الا و جوده للمعلوم كما كانت موجودة في الحال لا يوجد الا اننا في الحال فانقضاءها بالثبوتية اما
في حال وجودها او حال عدمها والثاني باطل لا محالة ثابته للمعلوم حال عدمها ولا غيرها واما الثالث فلو كان
علم التام في اجتماع وجوده للمعلوم وعدمه لانه الثاني لما كان عبادة في وجوده للمعلوم في حال عدمه لانه
وجوده حال عدمه فتعين الاول ان يكون الشيء موجبا لوجوده للمعلوم بعد انقضاءه واما حديقته
التي هي في كماله لان تلك القوة لم تكن فيبقى المخرج والكل في بقائها مع انقضاء المخرج كالكلام في
اصولها ثم اورد على ان الثاني ان يعجز عن معنى الثاني ما ذكرتم بل هو عبادة عن كون وجود الشيء
مستقلا لوجوده او غير مستقلا لوجوده العلم والمعلوم مستقلا لكن قولنا لو كانت موجودة في الحال لا
يرجع الا في الحال فلو كان العلم في بقاء المعلوم بعد انقضاء علمه ولا يلزم من ثابته في الشيء
لا يوجد الا بعد انقضاءه بل ربما كان في وجوده حال وجوده وانقضاءه معا و جواز ان انقضاءها بالثبوتية
حالا عدمه قولنا باطل لا محالة ثابته للمعلوم حال عدمه في الوجود بديهة قلنا الكلام في ان لا يجوز
ان يكون حال البقاء معلوما بعلته كانت موجودة قبل ذلك فيكون العلم في حال عدمه الذي هو عدمه حال عدمه
في بقاء الوجود او في المسئلة وعين التراجع و دعوى البرهانية في علم ان في بقاء المقتضاة التي هي
او محتملان انقضاءها حال وجوده قولنا ثابته اما حال وجوده للمعلوم او حال عدمه قلنا بل حال وجوده للمعلوم
ولا يلزم من ان لا يكون بعد انقضاءه موجبا لوجوده للمعلوم بل كونه في حال وجوده موجبا لوجوده
المعلوم في تلك الحالة واما بعدنا في انقضاء المقتضاة في تلك الحالة في تلك القوة التي ذكرت والمقتضاة من
من جواز سناد المعلوم لبقاء العلم كانت موجودة في معدومة في العلم فكيف يمكن مدخلية عدم
الموجود في وجوده للمعلوم فلا يجدى مع هذا الدليل بل الذي بالذي ينبغي ان تحقق التام سواء كان
في الوجود للمقتضاة المستقر في ثابته في نفسه لوجوده لا في قيد الحدوث والاستمرار
فان الحادث انما يفيد العلم الوجود العلم الوجود من حيث هو وجوده لا من
حيث هو وجوده بغيره لا يمكن ولذا لا يقع لنقابة ان شيئا جعل وجود الشيء
بحيث لا يمكن ان يكون عدمه في نوعه معدوم على بعض ما هو مقدور واجب
خرج من ان لا يكون بعد عدمه وبعضه واجب فمردة لن يكون معدوم فالوجود هو حيث
هو وجوده في تلك الحالة مستقلا من العلم واما صفة وهو ان يكون ما يمكن فلا يجوز ان يكون على قدر ذلك
في البقاء في انقضاءه ذكرت ان كنهه ان التام في الوجود هو بالذات في نفس الوجود والوصف لازم فلا يحتاج

التي هي في كماله بل هو مستند الى نفسه في الوجود كسبب نظير ذلك في تحقيق الجدل بعد
تمديد ذلك فيقول العقل بغيره بان ثابته للمعلوم في الوجود من غير تفصيل بين الحادث والمستقر
او على التقديرين ان ثابته لنفس الوجود وكون الوصف كما فصل فاللازم عليها الاستناد
الوجود الى المعدوم وهو ما يحسن صريح العقل بهذا الكلام في الحواشي واعتراض عليه من
وجوده منها ان منع كون معنى الايجاب وجوده للمعلوم غير وارو عليه لانه لم يدع ذلك بل
معنى الايجاب وجوده للمعلوم بالعلم و مرجع الى ضرورة عنا ومنها ان لا يتم ان كلام المور
في بقاء المعلوم بعد انقضاء علمه بل كلامه في وجوده للمعلوم بعلته كانت موجودة قبل ذلك
ولا يلزم ذلك ثابته في الوجود بعد انقضاءه لا فيما يوجد حال وجوده وعدمه معا كما يجب
فلا يرد عليه الايراد الذي بني على ذلك وهو اختيار انقضاء العلم بالثبوتية حال وجوده
ومنها ان دعوى البرهانية ليس في اول المسئلة وعين التراجع وذلك لان التراجع في جواز
وجوده للمعلوم بعلته سابقة عليه وقد قسمه الجيب الى قسمين فاقوى البرهانية في القسم الثاني
فكيف يكون دعوى البرهانية في اول المسئلة وعين التراجع ومنها قوله ان ثابته في الوجود
في نفس الوجود والوصف لازم فلا يحتاج الى سبب جديد في جزء المنع او لا منافاة بين
ذلك وبين كون سبب اللازم جديدا لا ثابته في ذلك من دليل اقول اما لا يبراهن الاول فها قط
لان حادثة ثابته في عبارة التي هي في محتاج الى تاويل اخر لان ان ثابته هو الاصدار الذي هو صفة
العلم وكون الصدور الذي هو صفة المعلوم في محتاج نصيبه الى ان يراوه منه كونه صاوي
عنه المعلوم حتى يرجع الى ما فكرته من كونه مستقلا لوجوده اخر ثم اني انما نزلت عن هذا المنع
لقول كلامه في هذا تاويل وما فكرته في وضع هذا المنع تطويل بلا طائل واما الثاني في سقط
من الاول لان السائل انما اورد هذا السؤال على ثابته للمعلوم بعد علمه في علمه اليه بعض
المشككين ويناوي عليه ايضا قولنا لجواز ان يكون حال بقاءه معلوما بعلته كانت موجودة
قبل ذلك او بان يعطيه قوة يبقى بها كما لا يخفى وقد انقلب عليه الحال فمتسكك به على خلاف ذلك
وهو من العجائب وليست شئ ككيف تصور اعطاء القوة التي بها يبقى ما حمله عليه من وجوده
للمعلوم بعلته سابقة عليه بالزمان اعطاء القوة انما يتصور في حال الوجود او في سبيل
اعطاء القوة للمعدوم واما الثالث فاسقط منها لان الكلام في بقاء المعلوم بعد زوال العلم كما عرفت
ولا شك ان من يجوز ثابته للمعلوم في وجوده للمعلوم في دعوى البرهانية في علم البرهانية في علم التراجع
واما الرابع فمتسكك به عدم ملاحظة ما نقله عن الشيخ والاخص عن القوم ان الجلية مشاعة كما لا يخفى
على من سلم واقبية عن حدوا المراهرة الامرو وقد تكررت في هذا الحال انه قد كان قبل ذلك عندنا

جمع ومعدونه

من ساد احضان مشتغل بطلب العلم فاشغل عند بعض اصحابنا بقاء اشكال الشكس وكان يقول قد علمت ان
تلك الاشكال فذكر وكان يقول ان اسر مجموع على الاشكال في الهندسة وكما جعل فلان في ان يشك على اول شكل من
اشكال ان اسيس لم اسلم ولم ينس الى الزاوي وقد رايته في بعض التواريخ ان بعض المتفكرين اراد ان يعلم الحكمة
من ابي علي مسكود فقال لا يمكن ذلك الا بتجربة النفس من المودات والوساوس الوهمية والظالمة وترك الشك
وقصده على طلب الكمال فالتمس المنفعة في فاشغل بالتحسينات هو في التحكم على ما اعتاده من الوسواس
والهواجس فغلط عليه مسكود فقال لم اقل انك بتدرب نفسك ثم اشتغل بما انت به **قول** انما في افق المؤثر
الم فلت في الحاشي اشار به في التقدير اليه ليس متوقفا على ذلك الاصل فانه افق ولكن انما في المؤثر لا دخل له
في هذا الحكم اصلا فانه كذا والقدير يمكن ان المؤثر هو الذي يستفيد من ذلك الاصل والتقدير بالموجب لا امر اخر
على هذا افقوله ولا يمكن كذا في الاشكال رطف على قوله ولهذا جاز لاجل جاز فقط **قول** انما في افق المؤثر
لا اعتراض ولم يتعرض عليه وليست في هذا مسقط الاعتراض من قوله انما في شئ ثم نقل عن بعض الفضلاء انه اتفق
الكل على ان القدير لا يستلزم الى الخلق رغبة بما ذكر في الشرح ثم ان الحكماء منهم كثر الى العاصم مع اعتقادهم
ان العالم قديم والاصناف غير يتوهم انما قض بين كلامهم ورفع بان من الاخبار التي اتفقوا
على نفي قديم اشارة صحة الفعل والترك وليس معنى الاخير الذي اشتبه الحكماء بالباركية في هذا المعنى ولا يستلزم
بل معناه ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فانه ليس في كذا المعنى ولا يستلزم اما الاول فظا واما لكس
فلان مشيئة الفعل ربما يكون لازمة للخلق في تحصيل الانفعال في غير ما كثر من مشيئة العالم بالباركية في غيرهم
اقول القوم وان فوقوا بين الاختيار وموتوا كذا والقدير الى الخلق ربما في محبين وروا اخر الا ان يعلم
على امتناع كذا والقدير الى الخلق ربما في محبين المذكورين بدلا من اجنبه على امتناع كذا والقدير الى الخلق ربما في محبين
ايضا لان القصد الى ايجاب الموجود قصد الى تحصيل الماهية ولا يفرق بان القصد الى ايجاب الموجود قصد
الى ايجاب الموجود بهذا الينا وفي صورة الماهية اللازمة **قوله** القصد الى ايجاب الموجود في القصد من
صحة الفعل والترك افاضلية لا يفرق بينهما في ان كلاهما قصد الى تحصيل الماهية بحسب ما يري المراد وروا
التحقيق بناء على انه قصد ايجاب الموجود بذلك الينا ووافر في عليه بان لا نعلم ان الدليل المذكور يدل بعينه
على امتناع كذا والقدير الى الخلق ربما في محبين الاخر لان الخلق ربما في محبين الاخر كذا والقدير الى الخلق ربما في محبين
ان يكون القدير حاصلا منه فلم يلزم ان يكون قصد الى ايجاب الماهية وليس كذلك لانه قد قلنا في القدير
حاصل في جميع الازمنة في اتي وقت قصد ايجابه يكون قصد الى تحصيل الماهية فلت الخلق الذي لا يلزم
القصد في جميع الازمنة والقدير والازم جواز انعدام القدير في نفس الامر كمن يتبع امتناعه لان ما ثبت قد
يتمتع به وسيرج بالحق وانما اشكال ان يكون الخلق المذكور علة للقدير وفرض ذلك **اقول** الخلق ربما في محبين
الذي لا يلزم القصد لانه من ان يكون الاثر حاصلا منه واجبا اولاه على الاول لا يمكن كذا وذلك الاثر

الى الخلق بهذا المعنى بناء على ان القصد الى ايجاب الموجود هو على كذا لا يكون قويا وعلى التقديرين لا
يتحقق كذا والقدير الى الخلق بهذا المعنى فلا يشك ما ذكره من كذا والقدير الى الخلق ربما في محبين الذي يثبت في القدير
عدم جواز كذا والقدير الى الخلق ربما في محبين الاخر وما ذكره في معرض الجواب لا يدفع ذلك بل فيه خطا عظيم لان
اول كلامه مشعر بجواز كذا والقدير الى الخلق ربما في محبين الاخر لا يلزم القصد حيث منع جريان دليل امتناع
الاستدلال فيه بناء على انه لا يلزم ان يكون حاصلا منه فلا يكون قصد الى تحصيل الماهية وقدر في اخر بان
الخلق الذي لا يلزم القصد في جميع الازمنة ان يكون علة للقدير وبانه اذا فرض ذلك الخلق جاز ان يستلزم كذا
اخر هو انما في القدير من الخلق ان يكون قويا في كذا والقدير الى الخلق ربما في محبين الاخر لا يلزم القصد حيث منع جريان دليل امتناع
على وجه الاثر فيجب ان يكون قويا في كذا والقدير الى الخلق ربما في محبين الاخر لا يلزم القصد حيث منع جريان دليل امتناع
اخرى ولا شك ان الخلق ربما في محبين كذا والقدير الى الخلق ربما في محبين الاخر لا يلزم القصد حيث منع جريان دليل امتناع
على وجه الاثر لا يلزم ان يكون بالزمان بل بالازم قديم بالازمنة واما التقدم بالزمان فقد يفرقه القصد بالقدر
اذا لو كانت القدرة تامة بحيث لا يتوقف المخلوق على حصول شرط وحضه وقت وبالجملة على غير قصد الماهية
استمع التعلق عنه يكون التقدم بالزمان ليس كما لازما للاختيار بل يلزم بعض احوال القدرة لتصورها ولا ذلك
فرض الخلق ربما في محبين المذكور ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل ويتبين ان ذلك لا يستلزم جواز انما في كذا
بناء على ان صدق الشرط لا يستلزم صدق طرفيها وليس كذا كما توهم من لا يقال له ان يقوم تسليم كذا والقدير
جونا كذا والقدير الى الخلق ربما في محبين وروا اخر وكيف يصح ذلك في عاقل بل لا يراه ان يصح كذا
من عاقل ثم نقل عن بعض من كذا والقدير الى الخلق ربما في محبين وروا اخر وكيف يصح ذلك في عاقل بل لا يراه ان يصح كذا
ثم وقد كثر والقدير الى الخلق ربما في محبين صحة الفعل والترك لان الخلق ربما في محبين وروا اخر وكيف يصح ذلك في عاقل بل لا يراه ان يصح كذا
من حيث يجمع قطع النظر عن كذا والقدير الى الخلق ربما في محبين صحة الفعل والترك على السوية والفرض يجمع الفعل
وكذا يتعلق ارادته بالفعل وعدمه متساويين النسبة بالنظر الى ان الارادة من حيث يجمع قطع النظر عن
الفرض في الفرض يجمع التعلق فيلزم ذلك ان يكون الفعل والترك صحيحين بالنظر الى صحة حصول الفرض من حيث
انفرض وعدم حصوله قال المحقق اقول ان كان حصول الفرض وعدم حصوله من كذا والقدير الى الخلق ربما في محبين
الخلق على عدم كذا والقدير الى الخلق ربما في محبين كذا والقدير الى الخلق ربما في محبين كذا والقدير الى الخلق ربما في محبين
واجبا لانما لرات الخلق ربما في محبين كذا والقدير الى الخلق ربما في محبين كذا والقدير الى الخلق ربما في محبين
بما ذكره ان ثبوت الارادة لا ينافي مع الحالة الملازمة التي هي مستديرة كون فعل الخلق محتملا بالفرض وكونه تعلقا
بالفعل متوقفا على الفرض لا يستلزم كون الارادة بمعنى صحة الفعل والترك دون معنى ان شاء فعل وان لم يشاء
لم يفعل كما قالوا في البركة وان فوقوا بينها بان ارادة الله تعالى العالم عليه بالنظام الاصل وانما ليست
محتملة بالاعراض وان ارادة الله تعالى من الحالة الملازمة الشابة للفرض ووج لا يلزم من كذا والقدير الى الخلق ربما في محبين
الفرض في

الفرض

بين الوجود فان كان الوجود واحداً يكون العدم واحداً وتكرر حصول العدم لا يدل على التباين بحسب
الذات والتباين بحسب السبب وقوله في زمانين لا يرفع محال اللازم من كونه معروضاً للقلبية أولاً بالذات
اقول كل انقلاص المنتهية بالاعتراض ولا يتعرض عليه والاولى ان يقال ان تقدم العدم السابق ليس كونه عدا
لذلك الشيء لا شئاً كم مع العدم اللاحق واللاحق في ذلك ولا شئاً اخر يسوي وقوعه في الزمان السابق
ولذلك لا ينقطع السؤال الا باخذ الزمان فان ما ذكر من انه اذا كان الوجود واحداً يكون العدم واحداً
م وانما يكون كذلك لو انما يتمايز الاعداد في نفس الوجود وهو ممتنع لانه لو كان يتمايز بما ذكره من انما
في رفعه وجوه شتى واحداً في الوجودين بالاعتبارين فيما نحن فيه فان العدم السابق رفع الوجود بصفة
السبق واللاحق رفع الوجود بصفة التأخر بل نقول ان اردت قولك كما كان الوجود واحداً كان العدم
كذلك واحداً كان الوجود وجوه شتى بغيره واحداً كيف ما كان ثم لجواز ان يكون الاختلاف بين العدمين
بسبب كون احدهما رفع وجوده في شئ في زمان او بصفة والاخر رفع وجوده في شئ بغيره في زمان
او بصفة اخرى وان اردت بذلك ان كان الوجود واحداً بغيره ان لا يتقدم فيه احداهما فالعدم واحد على
تقدير التسليم لا تخربك لان الوجودين المتمايزين فيما نحن فيه يختلف باعتبار التقدم وانما **قوله**
لان العدم لو اقبلت لذاته القلبية بعد نقل انه قد اورد عليه ان هذا انما يدل على ان اعدام بعض
العوامات مثل الغناء لا يكون معروفاً بالذات القلبية ولا يدل على ان اعدام جميع العوالم كذلك اذ من
جملتها ما لا يقبل الغناء كالمشقة الناطقة فلا يكون لها اعدام متأخرة واجيب بان البدنية لا يفرق
بين عدم وعدمه كونها معروفاً للقلبية وعدمها في ذاتها في بعض عدم كونه معروفاً للقلبية
بالذات ثبت في كل نفي تلك المعروضة بحكم تلك المعروضة بحكم تلك البدنية **اقول** الاولى ان يقال ان
سلسلة السؤال لما لم ينقطع عند غير الزمان علم ان غيره ليس معروفاً للقلبية بالذات **قوله** بل الجواب
انه ما بين الزمان المتأخره قلت في الحاشية بل تحقيق الجواب ان الزمان بجمع الامتداد امر يرسم في الخيال
من السبيل الذي هو الوجود في الخارج بسبب عدم استقراره واستقامته على سبيل التدرج فاجزاءه
المفروضة متعاقبة في ذلك الارتسام الذي هو الخلق ووجهه كما ان اجزاء الخط المرسم من القطر انما في
متعاقبة في الارتسام ولا حاجة الى ما ذكر في معنى عدم الاجتماع على انه ما يتطرق اليه المناقشة بان الزمان
المتدرج في الوجود عند علمه في الخارج فانه مقدار الحركة بجمع القطع وهو امر يرسم في الخيال فوجه اجزائه
فيه ايضاً محال لان اجزاء الزمان زمان فمن ادعى ان العقل يحكم بانها لو وجدت في الخارج كانت
متعاقبة فلا بد له من دلالة ذلك الملازمة غير تامة فيما يدرك لعلمها لو وجدت في الخارج كانت
مجمعة بل عندنا بيق وجوه الاعراض الغير القارة وجوداً مستلزم لاجتماع اجزائها لا محالة و
لنفسه بان لو كان كذلك انما هو وجود واحد كذلك ايضاً اختلاف نسبة يستقيم ان يقال يرسم اختلاف نسبها

الى اللون

الى اللون في رسمه فالحسن المشترك خط كمن اوركنا الآن الوجود في الخارج واوركانا لاختلاف
نسبته منوعان والمستند في لاشبهة **اقول** لا يلزم من كون ارتسامه في الخيال بسبب الان السبيل
وعدم استقرار نسبة الحركة الى وجوده كسافة ان يشاهد الان السبيل واختلاف نسبة كما ان لاشبه
القطرة النازلة ويشاهد الخط المرسم فان المدعى ان هذا الارتسام في الواقع بسبب ذلك الرسم
وانما عرفنا ذلك بالبرهان لا انا نشاهد ذلك الرسم ونشاهد الاختلاف الذي هو سبب ارتسامه
ثم ليت شعري كيف تصور هذا المعترض هذا المطلب مع تعاون هذه الاوامر عليه **قوله**
لان ما ذكره انما يلزم اذا كانت تذكر الاجزاء قلت في الحاشية في نظر لانه كما ان اتصاف الموجود
للمرجية بالاولى كما لا بد له من علمه كذلك اتصاف الامور الاعتبارية باوصافها الواقعية حكم
العقل بتقدم بعض الاجزاء على البعض على تقدير وجودها كما ذكر ان كان فرضاً كما هو باطلاً فتقدم فيها
وان كان مطابقاً للواقع فلا بد لانتفاءه من علمه سواء كان موجوداً او لا فان كانت العلم
ذواتها وبهي متفقة الماهية لزم تساويها ومختلفة لزم المخزور يقتضي تقدم بعض منها في الار
على البعض كما ان القطرة النازلة يقتضي تقدم رسم بعض الاجزاء المخزورة في الخط المرسم منها على
بعض وفوق هذا الكلام اخر وهو انه انما انتم المتصل بمقدار الجسم كمت الزمان بمقدار الحركة في
النقص من الجرد والتجرد ولا حقيقة سوى اتساده والتجرد والامتداد لذاته يقتضي ان يصح فرض
الاجزاء فيه فذلك الاجزاء هي التقدم والتأخر لان كل الامتداد اذا كان استمراراً يقتضي فخره بعض
ذلك التقضي ولا معنى للتقدم والتأخر ان من ذلك الامتداد او حذله من غير وجوده في الكلام في ان
لو اخصه بهذا الجزء او التحد بالتحديد كالكلام في انه لم اخص بهذا الجزء او التحد من المقدار بهذا
الحد وهذا الحد بهذا الوضع ولا شبهة في ان هذا الجزء او الحد لا يحصل بدون ذلك في اصل السؤال
انه ان كان هذا وهذا حقيقة تسعهم يقولون في الجواب ان تصور عدم الاستقرار الذي
هو حقيقة الزمان يستلزم تصور التقدم والتأخر لاجزاء المفروضة وان حاله حقيقة غير عدم
الاستقرار ببقائها عدم الاستقرار كالحركة فانما يصير متقدماً ومتأخراً بتصوره وحاله على ما ذكره
المص للاشارات وقواخذه من تاعلي الوجه الذي قرره الشارح لانه لم يجز الجواب على ما هو المكتوب و
اعتراضه عليه اما اولاً فلان ما حكم به المحقق من اتصاف الامور الاعتبارية باوصافها الواقعية لانه
له من علمه غير ان الامور الاعتبارية ليست في نفس الامر فلا يكون اتصافها بصفات واقعية فيها ايضاً
وما لا يكون في نفس الامر لا يحتاج الى الحلة وعلى تقدير احتياجها في علمه معلوماً سواء كان موجوداً
او لا جاز ان يكون علمه معروفاً وجهاً ان لا يكون مختلف الماهية ولا متفقاً فان كل واحد منهما فرع
لماهية والمحدوم لا ماهية له فلا يلزم شئ من الخزيين وانما ثانياً فلان بعد الاغراض من الكلام الغو

فان لا يخرج من ان يكون القلبية والبعدية اجزاء الاستدلال الغير القاري الذي هو الزمان فذلك غير
فان يقوم التقوى على انها من الاعراض المعارضة او اراءها عارضا في فعلها بسبب عروضاها في مكانها
او حالها ج يكون بعض تلك الاستدلال معروضا للقبلي وبعض اخر معروضا للسعدية فلتايل ان يقول لم حار
بما معروضا للقبلي وذلك للسعدية وليس هذا بمنزلة قولك لم هذا هذا وانما يكون كذلك لو كان
هذا في كلام القائل اشارة الى القبلي وفي معروضا للقبلي ومن البين انه ليس كذلك لظهور اشارة
الى جزء معروضا للقبلي **قول** لا شك ان الاعتبارية قد يكون متحققة في نفس الامر وفيه التي
تسمى اعتبارية واقعية وذلك كقضية السماء وزوجية الاربع وكون الموجود من المصفولات الثمانية
ولذلك الامور الاعتبارية لا بد لها من علة ولذلك صرحوا بان ما به الاربعة علة لا تصحها بالزوجية
واذا الامكان علة للاجتماع الى غير ذلك وتفصيله ان المصفولات كلها متحققة في نفس الامر من حيث
انها مطابق لتصوراتها بناء على ما عرفنا من انها تقع موضوعا في قضية موجبة وقضية واقعية بل
ضرورية كقولنا محلا به ومخايل غيرا فانها من حيث انها مطابق للتصورات فقد يكون متمتعة
فيها كالتبني في مضمون القضية الواقعية العارضة مثل كون الاربع زوجا والثلاثة زوا و قد لا يكون
كالتبني في مضمون القضية الواقعية مثل كون الاربع زوجا والثلاثة زوا فان في تلك المعنيين واذا
كان موجودا في نفس الامر وكذا ليس ابعده في القضية الموجبة فان الاربع ليست فردا في الواقع
لزوج ومتصف في نفس الامر بالزوجية ان كان كونها فردا موجودا في نفس الامر فان وجود ذلك الكون
في نفس الامر ليس معصدا في تلك القضية ومن البين ان ما سوى واجب الوجود فلا تصاف بالوجود عليه
لا موصوفات الاعتبارية مطلقا من علة فان كانتا اشتراعية معا وقد كنهون قولك الاربع زوج اخي
اخي والاربعة بالزوج واتصافا بالزوجية بحسب الواقع على النحو الذي هو مطابق للحكم ومعصدا في فعلية
اما الموصوف او هو مع غيره من شرط او وصف وان كانتا اشتراعية محففة لكون الاربع فردا
فلا وجود لها من حيث انها مطابق للتصديق ومعصدا في فعلية لوجودها من تلك الهيئة ثم لها وجود
في الذهن من حيث انها متعلق التصديق وعلة وجودها من تلك الهيئة في الزمان لا غير نعم لها وجود
في نفس الامر من انما مطابق التصديق ويشترك في هذا النوع من الوجود مع القسم الاول ولها على ذلك
الوجود لا حاله وكيف يتوهم ان اتصاف امر بحسب الواقع بصفة يستتبع عن العلة او ان الامور
الاعتبارية لا يتصف بصفة بحسب الواقع او انما ليست موجودة اصلا في نفس الامر لو كان كذلك
لم يصرف شيء من الاحكام التي هي موضوعها مثل قولهم الامكان علة للحاجة وغير ذلك مما لا يحسن
من الجاحظة التي هي معركه لا تراه لا يقال انهم في اخذ ذلك الموضوع المحل لانه لا اتصافا بما به المحل لانه
نحوه ان اتصافا دون الاتي ولا تارة في الزمان لانه لا فرق بين الامور الموجودة في الخارج والاعتبارية ان يكون بعضها

متقدما

متقدما وبعضها اخر يحتاج الى علة سواء كانت في الخارج او في الجوهر او اتصافا بمبدأ المحل فتم ما شئت
فان الاتي ايضا من الامور الاعتبارية الواقعية كالانصاف فلا بد من علة سواء كان في الامور الخارجية
او الاعتبارية وتلك العلة لا بد ان يكون موجودا في نفس الامر سواء كانت موجودة في الخارج او لا فلا يكون
معدومة في نفس الامر فلا يجوز ان يكون متعلقا بغيره ولا متعلقا بغيره في نفس الامر لا محالة وان لم
موجود في الخارج ثم لا يخفى عليك ان ما نقلناه عن شرح الاشراق غير صحيح ان القلبية والبعدية لا يزدان على
حقيقة الزمان فلا يصح قول ان القوم اتفقوا على انها من الاعراض المعارضة كما تم على تقدير كونها عارضا في فعلها
يبقى طلب سبب العروضا ان لو يكن العارض لازما بينا كزوجية الاربعة او على هذا التقدير لا يبقى السؤال وما نحن
فيه من هذا القبيل كما لا يخفى **قول** في هذا الوجه في غاية السقوط قلت عليه لو لم يكن الامكان موجودا في الخارج كمن كان من
الامور التي تقتضي الانصاف بها بشئ لم يوصف في الخارج كوجوب تصويره وغيره لانه الاستدلال واعترض عليه بان
البين ان كثيرا من الممكنات معدومة في الخارج فلم يكن الامكان من هذا القبيل ولم يجوز له عاقل ان يجهل ذلك بغيره
الشراح بخلاف انتفاء الامكان في الخارج لانه يحتاج الى بيان ومن الجواب ان لا يكون المستدل واقفا على دليل انتفاء
و يكون واجبا الى وجوده على الشراح بان صفة دليله من على ذلك **قول** صدق الشرط لا يقتضي صدق المتقدم فلا جرح
لنحو الاعتراض على ان بعض المحققين فيجب ان لا يثبت سلسلة اليه ازا لا بداهة فومتنع وليس يمكن بالزمان
وان كان ممكن بحسب تجويز العقلي فقول لم يجوز عاقل غيرم وبالملة فتقول من الجواب ان لا يكون المستدل واقفا
على ان الامكان ليس من هذا القبيل ويكون خلاف **قول** وثانيا ان المراد الامكان الاستدراعي او قلته في الاشياء
فيجب المتأخرون الى ان الامكان الاستدراعي يفسر بجمع من الكيفيات الموجودة في الخارج مغايرة بالازان للامكان
الزاتي اخذ ايضا بعبارة القراء ثم يتوهم على هذا البرهان عليه وانت تعلم ان اشياء هذا وود خط
القاء فاف وجوده كيفية في النطق مثلا مغايرة للكيفية الزاجية وبالملة للكيفيات المحسوسة التي فيها مقومة
لها الى تعقل الصور التي تتوارد عليها مما لا دليل عليه بل الظاهر ان امر اعتباري وهو متاخر للامكان الزاتي
لوجبه كما سبق وعندهم ايا كيف لا يستلزم وجوده في الخارج فان القراء لا يعرفون بين الموجود في نفس
الامر في الخارج وربما يوجد في الدليل الامكان الاستدراعي من غير اعتبار وجوده في الخارج بان يقال من
حدث شيئا بعد ما لم يكن فلا بد هناك من تغير وليس من جانب الفاعل فهو من جانب المفعول والتغير في المفعول
يعرف حاله فلا بد من امر اخر يكون قابلا للتغير فكذلك ان تقول التغير من جانب الفاعل لا بان يتغير ذاته
وصفاته الحقيقية بان يصير فاعلا بسبب انتفاء حادث اليه كوضع معبد يكون يومه علة تامة الى رما
من غير ان يسبقه مادة مستعدة له واعترض عليه بان هذا القائل قد فرج وسيخرج ايضا بان
العرض والعرضي بالاعتبار وبان العرض مثل الابيض لا البيان وسيقول بهذا وان كان حاله لا قايلا
للتأخير من حيث الشرح في الشفاء فهو الحق ويوح اليه كلام المعلم في المدخل الاوسطا وبواقعة التعليم

الاول

فانها

الاستدراعي

بحسب نية حين من الحق وعلى تحقيق هذا يكون الكيفية الاستعدادية هي المستعد الاستعداد ولا خلاف في تحقيق
في النطفة فانها مستعدة في الخارج بصورتها انسانا ولا في انما هو لم يزل يقول فيقول انما هو مستعد في الخارج ولا
في انما هي كالكيفية الخارجية وليس كالكيفية المحسوسة وكان في محققه سابقا ولا خلاف في ذلك بل لا يزل
على وجود كيفية في النطفة بخلاف الكيفية المحسوسة مفرقة في قبول الصور المتواردة ثم لا يخفى عليك ان من
يدعي وجود الاستعداد في الخارج يجعل هذا المطلب في رتبة الوجود ماقام به وهو المستعد ويجزم به
مادة الحادث فلو ثبت وجود المستعد في محض ما هو الغرض من وجود الاستعداد في هذا المطلب مع انشاء
عن وجوده بان **اقول** هذا الاستعداد كظايره سابقا من وجوده الاول انما ذكرته ايرادا على القوم وهم
يقولون بما حققه قسما انه يتم الدليل بناء على ما حققه كذا لا يدرى بذاك ما اوردته عليهم فهو الزايع لهم
واما ثانيا فان ما حققه هو ان الغرض هو الاسوداد اذا اقتضى شرط لا وهو هو هذا الاعتبار واليكن على
الجسم بل هو موجود في الخارج كغيره من كونه موجودا وهو العرض والارض هو الاسوداد ما هو الا بشرط
كما ان الجسم بشرط لا شيء مادة ولا بشرط شيء جنس وذا في انما اراه بقوله ان الكيفية الاستعدادية هي
المستعد وهو موجود ان حقيقة المستعد موجود بوجوده في مادة كذا كذا في الاسوداد فلا
عليه بل نقول ليس في الخارج الا النطفة التي هي مستعدة بالعرض انما تنصف بالاستعداد وذلك
الاستعداد امر اعتباري وليس هناك موجود اخر مستعدا واستعدا واجبه يكون قسما رابعا من الكيفية
وهو هذا الاكتمال في الامر في الخارج فيكون عرضا واليكن موجودا في الخارج فيكون عرضا فظهر ان
القابل في محققه سابقا ولا خلاف في المحقق لم يحقق ما حققه ذلك القابل سابقا ولا خلاف في
لا يخفى عليك انما ذكرته ايرادا على الدليل المحقق على وجود الكيفيات الاستعدادية ولا يخفى في شئ
للمادة بدليل اخر كما ذكرته من التمسك بالتفسير على انه ايضا لا يتم بناء على المنع الذي ذكرته من
جواز التفسير من جانب الفاعل بسبب مقارنة الشرايط والآلات وغيره **اقول** بل لا بد من حوادث متعاقبة
يكون كل سابق عليها منها بعد اللاحق قيل نحن نقول اذا ثبت انه لا بد في وجود الحادث من حوادث متعاقبة
متعاقبة يكون السابق حدث اللاحق فلا يلزم اما ان يكون تلك الحوادث المتعاقبة السابقة على وجود الحادث
بادية كلها او بعضها او يكون جميعا مجردة عن المادة والا اول مستلزم لمسبوقية الحادث بالمادة وهو المطلوب
عليه والثاني اما ان يكون تلك الحوادث احوال متغيرة اولا والا اول مستلزم الخط لان المراد بالمادة بالكلية
بما هي اعم من الماهية ومن الماهية كالكيفية المحسوسة كالبعد في النفس فالمراد بالماهي يكون
محال الاحوال مادة لها بهذا المعنى الاعم وسابقا على وجود الحادث وانما في نيات التعاقب او الحوادث التي لا
يغير احوالها افاقية بعضها بعضا آخر ولا يكون للغير مدخل فيها بل يكفي في ذلك للاحق ما سبق عليه من تلك
الحوادث لزم اجتماعها ولا يصح ان يكون علتها الحادث للاروم التعاقب في علتها الحادث **اقول** لا يخفى

ان المطلوب هنا ان كل حادث مسبوق بمادة القابلة له وح فلا بد ان يتحار السبق الاول ولا بد
منه المطلب لان تلك الحوادث السابقة المتعاقبة لا يلزم ان يكون متعلقة بمادة الحوادث المسبوق بل قد يكون
تغيرات نفسانية في نفس فليكن وليست هي مادة الحادث عنصري بوجه من الوجوه او يتحار الثاني ويخرج
قوله والثاني في التعاقب قوله او الحوادث لا تتغير لحوادثها فلا يجوز ان يكون تغير احوالها بتغير النسب
والاضافات او يكون تغير احوالها بتغير صفاتها الروحانية التي هي ثبات اول ثبات ان كل حادث مسبوق بمادة
والاجمال انهم كون الحوادث متعاقبة بل يجوز ان يكون زوال كل مجردة سببا لحدوث اخرى من غير ايراد عليها
وان اشترط الكلية فيها فلا يلزم يستقيم قوله او اعترفت الماهية محتملة بحيث لا يعقل تحملا آخر اصلا حتى
الهوية العينية ضرورة ان الكل قابل لتحمل اخر حتى يصير هوية وامانا ثانيا فلا قوله فكل ما اعترفته هوية
بالنسبة الى شئ فهو مادة بالنسبة الى ذلك الشئ لو كان صحيحا لزم ان يكون الصورة اذا اعترفت بمادة
عن ماديها كانت مادة لما تروا وكذا الخاتمة بالقياس الى الجنس ولم يقل بذلك احد ثم التناهي بين كلام
الشئ وكلام المحسوس انما يكون لو اراه الشئ بالجزء والجزء الى ارجح كما حسيه هذا **اقول** انما اذا
اريد الجزء التام كالحاصل كماله عليه فيستقيم كلامه ولا يحتاج الى شئ من التعسف التي اركبها
في توجيه الكلام **قوله** والجواب عن الاول انما يتحار الشئ الذي هو الزو يد ويستقيم قوله اذا اعترفت
الماهية محتملة بحيث لا يعقل تحملا اخر لم يكن موجودا قوله لا يستقيم ضرورة ان الكل قابل لتحمل اخر قلنا
ان اردت ان قابل لم يجب العرض فلو سلمنا ذلك لا يخفى في المقصود وهو استتفاء في الخارج انما يكون قارحا
لو كان قابلا ليجب الامر وهو م فان مدار الكلية على المكان فرض الاستشراك لا على الاستشراك يجب نفس الامر هذا
بعد تسليم كون الماهية كلية يجب هذا الاعتبار فان كون الماهية كلية يجب هذا الاعتبار لا يستلزم ان يكون
كلية بجميع الاعتبارات على ان التحقيق ان الكلية والجزئية صفة الصورة الذاتية لصفة المحسوس في نفسه وقد
استشهد المحقق في بعض كلامه ايضا بذكر ما يقتضي خلاف ذلك بط والجواب عن الثاني ان سابق الكلام
يختص البحث بالكل الذي يصير مادة باعتبار الجزئية في تحقيق المادة فانما ذكرناه في الماضي
بعد ذلك ان الفصل باعتبار التحمل صورة وباعتبار الارهاق فعل فلا يذهب الوهم الى مادة كاصلا بل
اعتبار ذلك الارياء نشاء ما يضيء الفطن وقلة المادة كما نشاء من المتبدئين فان تعلم ان ما ذكر
من وجه التوفيق لا يكا ويصح لان الجزء التحليل العقلي ان اراه الجزء المحسوس فوجوده عين وجود الكلية
فلا يتقدم عليه وان اراه الجزء التحليل الغير المحسوس فظهور الاجزاء الوضعية المحسوس الواحد فهو ليس مقوما
على الماهية وقد مر ج الشئ بتقدم المادة على الماهية تقدم البسيط على المركب في ذكره لا يصلح
للتوفيق والتوفيق **قوله** لا خلاف في وجوده في هذا وخارجا قيل في بحث او الماهية
بشرط لا شئ بالحق الثاني لا وجود لها في الخارج اصلا فان الماهية الموجودة في غير العرضيات المحسوسة عليه

[illegible]

7

ثم لا يشبه علم له اوف فهم ان الكمية التركيبية الدال على الجمل من واحد سواء كان الجمل ذاتيا للموضوع او
عرضيا له ولذلك حرف القوم نظرهم عن خصوصية المواد وعبءوا عن الموضوع والمجول بحجج واعترافوا بان
بطلانكم بالتحاوي وقالوا ان العبارات الدالة على الجمل الارباعي هو هذا اذا كان لا اختفا في انه كما يفهم
من قوله الانسان ناطق الاتحاد الطرفين كذلك يفهم من قوله الانسان ضاحك ولا يختلف معنى الية التركيبية
بها باختلاف المجول بالذاتية والوصفية وما حسب هذا القائل من ان بين الثوب والاسود اتحادا مجازيا
مصحى للجمل فقد عرفت فساد ما **اقول** الكلام في ان معنى الجمل هو الاتحاد وانما الكلام في ان الاتحاد والزمي هو
معنى الجمل اعلم من الاتحاد في الجمل **والوجود** حقيقة كما بينت الاقيان وما بين ذاتي له والاتحاد الذي بين
العارض والمعرض او بين معرضي عارض واحد وعارض معرض واحد وبالجمل معنى الجمل مطلق الاتحاد
على اية نحو كان من اقسام الاتحاد المذكورة في موضع الايسر الى قول المصنف ذكر اقسام الوحدة والوجود
على هذا النحو مثل الشئ في الشفاء بالاتحاد والعرض بقوله الطبيب وابن عبد الله واحد غير التعليم
الاول عن جميع اقسام الوحدة هو بوجهه قال بالاتحاد بالمجول القطن هو الشئ وكذا في سائر اقسام
الوحدة ومن البين انه ليس بين تلك المجولات وموضوعاتها اتحادا بحيث يكون جعلها واحدا في المعارف
وقد ينقص الجمل بعض وجه الاتحاد ومن البين ان ما ذكر لا يرتبط بما ذكرنا اذ الكلام لنا انه لو كان
بين الشئين اتحادا بوجه من الوجود لم يصح الجمل انما الكلام في انه لا يختص صحة الجمل بالاتحاد الذي بناه في ان
يحصل من اجتماعها ثالث كما بين القطن والتبليغ والضاحك والتج و بين الثوب والاسود وهو بطول
كلامه لم يحم حول ذلك وزعم ان القائل ان بين الثوب والاسود اتحادا مجازيا مصحى للجمل وان قد ثبت
وقد توهم ان سائر اقسام الوحدة يسوي ما توهمه لغير نصيب الجمل المتعارف مجازيا وان لا يصح الجمل
الا بتحقق القسم من الاتحاد الذي هو الحقيقي عنده وفساد كلا التوهمين لا يخفى على من له اذنه وريته
ومن العجب انه جعل عدم اختلاف معنى الهيئة التركيبية دليلا على ان الثوب والاسود مثلا متحدان ووجود
وجعل ما لا يخفى على من له اذنه مسكتا عام ولا تله عليه فانها اذا كانا من الهيئة مطلق الاتحاد
فالمعنى لا يختلف في المواد كمن ذكر الاتحاد الذي هو معنى الهيئة بعد ان يتحقق في معنى الاتحاد على هذا النحو
كما في عمل الذاتيات وقد يتحقق في ضمن فرد اخر من الاتحاد وكما سبق تفصيله ثم لو جاز ما تحيل من اتحاد
الشئ مع غيره في بعض الاوقات واذا زال الاتحاد وينعدم ذلك الشئ من حيث انه متحد معه وينبغي من
حيث الاتحاد مع شئ اخر لجاز ما ذهب اليه فرقد بومس من اتحاد العلم بالمعلوم بمثل ذلك بان يقال
اذا مقبوس العاقل امثلا اخذ به ثم عقل **ب** زال اتحاداه مع **ا** وصار متخذا **باب** وقد استغنى
العاقل من **ا** **ب** وبق من حيث **ا** **ب** وقد رد الشيخ وفيه من الكلام هذا المذهب بالبرهان الدال
على اتحاد الاثنين لا يقال الحال اتحاد الامرين الموجودين بوجهين متغايرين والمعرض مع العا

ليس كذلك لان قول لا شك ان العارض متأخر في الوجود من المعلوم ويحتاج اليه فيكون متأخرا في الوجود
 ان لو كان عينه لم يتصور الاحتياج فيها فان توقف الشيء على نفسه محال بالبدئية **قوله** وفيه بحث لان اراد
 ان نقل من بعض الفقهاء انه قال مجيبا من هذا بان المراد بالواحق الخارجية ما يستدعي كونه موجودا
 موجودا خارجيا سواء كان عروضا له بحسب الوجود الخارجي او بحسب الوجود الذهني كالوجود الخارجي
 العارض للموجود المصطنع الخارجي حين كونه موجودا في الوجود كونه تعالى لما بحسب هذا الوجود
 وكون الوجود الخارجي وارا بالواحق الف حاشية خلاف ذلك او يقول اراد بالخارجية ما يكون
 الخارج ظرفا لنفسه كالوجود في الخارج او لكونه كالباطن والعي وبالفهم ما لا يكون كذلك فان
 العلم الخارجي عارض خارجي بهذا المعنى فلا يصح الحكم بان الحجة معدومة في الخارج قلنا هذا السؤال
 لا يخص بما ذكرنا بل يرد على تقدير ايراد بالعارض مطلق العوارض والحال ان صدق السالبة
 لا يتوقف على وجود الموضوع بل يصدق على عدمه فيصدق الحكم بان الحجة معدومة بانتفاء التوقف
 بسبب عروضا العلم للماهية بخلاف الوجود الخارجي وفيه خال للمورد الشبهة التي يكون الحكم بها ايجابا
 صادقا مستند على وجود الموضوع واعتراض عليه بان قدمنا ان كون الخارج ظرفا لنفس الشيء وكون وجوده
 كلام خال عن التخصيص على ان المتبادر من العوارض الخارجية غير هذين المعنيين **قوله** كونه الخارج
 ظرفا لنفس الشيء انما هو في الوجود والعدم فحاشا كونه الموجود اصلا وسلب ذلك الوجود واما في
 الانصاف فحاشا ان ذلك بحسب وجود الوجود في الخارج وقدمنا تفصيل ذلك غير متدة فقوله خال
 عن التخصيص محمول على تخصيص **قوله** لا يربى ان يكتفى على الحجة اه قلت في الجواب في بحث اقليدس النزاع في
 تصور مفهوم الانسان الحجة مثلا ووجوده في الوجود فانه لا يتصور نوعا في النزاع في ان هذا المركب
 التقديري متصور ووجوده في الوجود وايضا هو مخلوق بالوجود بل النزاع في انه يدل بوجوده في الوجود
 الانسان بحيث لا يكون مخلوقا فظاهرا ان الحكم على الحجة لا يلزم تصور الانسان بحيث لا يكون معه
 امر اخر كيف وفي هذا الحال لو حذرنا الحجة فقوله لا يربى كما يربى فان قلت الحكم متحد على الافراد
 فما صدق عليه المفهوم ايضا موجود في الوجود بهذا الوجه قلت ليس النزاع الا في الوجود الحجة من حيث الحجة
 والافراد ولو سلم وجودها فليست موجودة من حيث انها حجة بل من حيث اعتبارها مع وصف الحجة
 والحكم القاري عليها انما هو باعتبار الوجود في الوجود كلف في الجمل المطلق فان افادها بالضرورة
 متحدة موجودة في الوجود من حيث معلوميتها بوصف الجملية والحكم القاري عليها من تلك الحقيقة
 انما هو عطف الجملية اذ امتناع الحكم لا بما يقتضيه المعلومية بذلك الوصف وهو صحة الحكم وان
 اراد ان الحجة موجودة لان حيث الحجة فلا حاجة الى ذلك التطويل فان الماهية من حيث الخلط
 موجودة بالانفاق واعتراض عليه من وجودها ان قول السيد النزاع في تصور مفهوم الانسان الحجة غير

او عارض منها ان العقل ان يعجز الماهية في نفسها بحجة عن جميع عوارضها وسون ذلك بعض
 مطالبهم منها ان عروضا بعض العوارض كالوجود والامكان بحسب الاعتبار العقل لا بحسب نفس الامر
 كما سبق تحقيقه واما ان الماهية الحرة عن جميع عوارضها موجودة في الوجود في نفس الامر مع فلو
 انه غير مطابق للواقع لا يظهر للعتبار فائدة ومنها ان الماهية في هذه الحجة كما انها بحجة عن
 العوارض كذلك حجة عن الحجة الذي هو سلب العوارض وكذلك حجة عن سلب سلبها وبالحاشية
 هي حجة عن كل عارض ووجودها كان او عدمها كما سبق اننا فقوله كما ترى **قوله** لا يشتبه على
 من له ادنى فهم ان ما ذكره من المطالب التي زعم تفريعا على تصور الماهية الحرة لا يتفرع على تصور
 مفهوم هذا المركب التقديري اذ الماهية فان من اجل الجملية ان تصور هذا المفهوم لا يستلزم
 ما ذكره وكون عروضا الوجود والامكان ونظائر ما بحسب الاعتبار العقل الذي لا يطابق نفس
 خلاف الواقع وخلاف ما يشهد به الفطرة السليمة ولتب شمر كيف يستلزم تصور المفهوم الماهية
 الحرة التقديري بان الوجود والامكان ليسا من عوارض الماهية بحسب نفس الامر وبان الماهية في هذه
 المرتبة حرة عن كل عارض مع انه بحسب هذا التصور متغير بالوجود فحاشا ان لا يتعلق به عروضا
 ولا يرتب عليه شيء فافترع عليه واما ان الماهية الحرة عن جميع العوارض موجودة في الوجود بحيث
 انها مرتبة مرتبة الوجود الوجود الذهني اذ نظر العقل وملاحظة حرة عن كل عارض فان
 للعقل ان يلاحظ الماهية ولا يلاحظها من حيث من العوارض حتى ملاحظة اياها فيفترع عليه كون
 الوجود من العوارض واللوازم متاخر الى غير ذلك من المطالب وسبب تحقيق ذلك في الماهية الآتية
قوله والجواب انه لا معنى لوجوده الا ان قلنا في الحاشية هذا جواب عن الاعتراض بحدوثه
 للجواب وتحريره ان الحجة بحسب نفس الامر قد يوجد في الوجود اذ لم ان يفرضه فلا شك في صدق
 كل ما يوجد في الوجود لا يكون حرة في نفس الامر اذ الحرة في نفس الامر يمكن فرضه فيوجد فيه وتخصيص
 العام انه ان اراد ان الماهية الحرة لا يوجد في نفس الامر مع انه وصف الحجة لا يكون لها بحسب
 نفس الامر كمن يوجد في الفرض العقل بان يفرض له العقل هذا الوصف فزعمنا ريب فيه وان اراد ان يربى
 في الوجود العقل فيجوز حجة نفس الامر بحيث يكون عليه بالتحقق الواقع ما ذكره كما لا شك في
 نفسه وان اراد ان في الفرض شيء هو مجرد بحسب هذا الاعتبار فلا حاشية فيه كمن يتوجه انه يوجد
 في الخارج ايضا شيء هو مجرد بحسب هذا الاعتبار والجواب عنه ما لوحنا اليه من ان الفرق انه
 يوجد في ملاحظة الوجود شيء هو مجرد بذلك الاعتبار ولا يوجد في الخارج شيء هو مجرد باضافته بل با
 اعتبار ملاحظة الوجود الذي هو غيره فلهذا هو وجوده لا يتصور بعد تفصيل الخلاف بين الفقهاء والحق
 من جميع ان طرف الانفاق في التجرد عن العوارض مطلقا ليس نفس الامر بل باعتبار العقل جميعا يمكن

لا يجب

ان يوجد في الخارج والداخل واعتبار العقل جميعا ما يوجد عن العوارض بحسب اعتبار العقل ولا يوجد
 شيئا مما يوجد عنها بحسب الواقع مطلقا واعتبر بان كلامهم ان العقل اذا تصور الماهية قد
 بلا صفة اخرى بخلاف هذه الماهية مجردة من جميع عوارضها حتى لو امكن ان يوجد وحدها كما كانت مجردة
 عن جميع العوارض في تلك الحالة ولم يردوا ان العقل يفرض له وصف التجرد ولا ان يوجد مجردا بحسب اعتبار
 التجرد في الخارج او في الزمان او في الاعتبار العقل فلا يكون للاعتبار العقل طرفا لذلك نظير ذلك ان العقل
 مجردا في مرتبة الشئ من مقدار على الاشياء لا يفرض له وصف التقدم ولا انه يوجد متقدما في الخارج
 او في الزمان او في الاعتبار العقل بحسب اعتبار التقدم فيه حتى يكون لعروض التقدم لم طرف وتلخيصه ان
 العقل يحكم بان مقتضى الشئ تقدم المؤثر على الاركان كما يخرج هذا المقتضى الى العقل لم يكن
 للمؤثر تقدم على الاركان في نفس الامر ولا يكون لتقدم طرف في الواقع ويحكم فيما نحن فيه ان مقتضى
 الماهية بلا صفة تجرد عن جميع العوارض ولما لم يخرج هذا المقتضى الى العقل لعدم تحقق بلا صفة لا يكون
 مجردة عن العوارض في نفس الامر ولا يكون التجردا طرعا اصلا ولما كان الذي يجرى هذا التجرد ولا يوجد
 في نفس الشئ كما ينبغي في نفسه وجوده الى الزمان وكذا حكم تقدم المؤثر على المفعول ان الفرق
 الذي يفرض له كلام خال عن التحصيل **اقول** ما جعل من كلامهم هو اخذ الاحتمالات التي ذكرها
 اعني ان يوجد في الزمان شيئا يوجد مجردا بحسب هذا الاعتبار في نظر العقل وقد فعلت ذلك في مواضع
 متعددة من الحاشي وتجزيات الفواشي والفرق منها استقصاء الاحتمالات وما ذكره من ان تقدم
 المؤثر على الاركان ليس بحسب تقدمه ان يكون الحكم متقدما كاذبة في تلك المواضع فلا يترتب عليه اعتبار
 كون الشئ وجودي عليه للموجب بناء على ما فرغ القول عليه من انه يستلزم امكان الخلق في ذاته فان الامر
 للثبوت في الواقع لا يترتب عليه الحكم الواقع بل ذكره كلامنا بحسب لان الحكم لا يلائم باقي الواقع يكون
 طرفه الوصف فان طرف الصفات الثلاثة بالضرورة مثلا انما هو فرض الفار من فلك الصفات حصل
 في الزمان ان كان مطابقا للواقع كان طرفه الواقع وتقدم الامر وان لم يكن مطابقا كان طرفه فرض العقل
 ثم لان ان مقتضى الماهية بلا صفة تجرد بين جميع العوارض لان اعتبار الماهية بشرط لا شئ بل مع الزمان
 اعتبر الاقسام بل وان اعتبر تمام التحصيل محصوف ولا يدخل فيه شئ محصوف ولا شك ان ذلك لا
 ينافي الاقرار بالاعوارض الخارجية المتعارفة لها لم يعتبر محصوف اياها وتفصيله انه ان اراد ان مقتضى الماهية
 بشرط لا شئ ان يكون غير متعارفة بشئ من العوارض فهو غير ممكن ولو كان كذلك لكان مقتضى الماهية مقتضى لا شئ
 للخرج جميعا لان الوجود في الزمان او في الخارج يستلزم متعارفة العوارض فان كان مقتضى الماهية مقتضى لا شئ
 المتعارفة لزم لتساها فلهذا وان توهم ان مقتضى ما ذكره كذا عدم خروجي العقل بسبب اعتبار ما ينبغي
 مقتضى الطابع **القول** ان عدم ان مقتضى ما ذكره كذا عدم خروجي العقل بسبب اعتبار ما ينبغي
 مقتضى الطابع **القول** ان عدم ان مقتضى ما ذكره كذا عدم خروجي العقل بسبب اعتبار ما ينبغي

كمرتبة

الي

الي العقل وهذه سفسطة بل حرفة ثم لا يخرج على المحققين ان الماهية تجرد عن مقتضى العقل وملاحظة العقل
 وهو مرتبة في مرتبة الوجود الذي يفرض ان يتجرد بحسب الوجود من ان يحسب مرتبة من مراتبه والتجرد في شئ
 من مراتب الوجود الخارج عن العوارض وهذا امر محقق كنه في ان عن تصنيفه ثم نقله عن بعض العقلاء ان
 اراد بوجوده في الزمان وجوده في معرفة في نفس الامر عن الواقع مطلقا فلا يشبه في بطلانه وان اراد
 بحسب اعتبار مطلقا اعني ان يكون متعارفا عن تلك الوجود في نفس الامر ولا في الاشياء في صحة الا ان التجرد بهذا
 المعنى يكون موجودا في الخارج ايضا فلا فرق فلا وجود في الوجود الخارج عنها فاشان الوجود الذي **اقول**
 هذا النقل المتصحب للاعتراض ولم يتعرض للاعتراض عليه وانت علت الجواب عن ما اسلفنا فانما اراد ان الوجود بحسب
 مرتبة من مراتب الوجود الزماني عن ملاحظة العقل بوجوده في الزمان فان العقل ان لا يلاحظ الماهية ولا يلاحظ معها
 شئ اخر في ملاحظة ما في وجوده في ملاحظة ما هو معروض عن الواقع بحسب الملاحظة ولا يوجد في الخارج
 ما هو معروض عن العوارض مطلقا اذ ليس الماهية معارة عن الوجود في الخارج في شئ من مراتب الوجود الخارج عنها
 معارة عن الوجود الزماني في ملاحظة العقل فالفرق ان المعارة عن العوارض مطلقا انما هو في العقل انما يلاحظ
 دون الخارج ولو عاين الوجود في ملاحظة العقل لم يسمع الحكم عليها تقا وزنا له وذلك العوارض في الملاحظة
 ورافعية للماهية فحكم ما ذكر انها متعارفة للوجود في الواقع ولو كان ذلك الحول امر غير واقع كما يتوهم
 لم يدل على متعارف الوجود فان فرض انك كالماهية عن نفسها ممكن ولا يدل ذلك على متعارف الوجود نفسها **القول**
 الكيفية اذا فرضت بالاشراك مع وجوده في الخارج قيل يلزم من اشتراك الحكم بين كثيرين ان يتقدموا لا يتقدموا
 مع كل واحد منها واما وجوده السيد الحكمي الزماني لم يتقدم على بل هو في كل واحد من الوجودات والواقع
 كما مر قافون يكون الحكم مشترك واحدا وكثيرا ايضا ومن الجائز ان يكون وجوده في وجوده في وجوده في وجوده
 كالاشياء في تلك الحالة في وجوده في الزمان والاشياء كثيرة في الخارج وحج كنه رانه موجود في الخارج قول الزم
 التصافي وان واحدة بعينه في زمان واحد باوفاق متقابلة قلنا نعم وانما يلزم ذلك لو كان في الخارج وكذا
 اما ان كان واحدا في الزمان ومتقدما في الخارج ففانما يلزم من ذلك ان يكون الحكم الواحد في الزمان متوقفا
 في الخارج ويكون في تقدمه موصوفا بصفات متقابلة في زمان واحد ولا يجوز ذلك ولا يندفع ذلك
 بان كل وجود في الخارج شخص لا كل ما هو واحد في نفسه كليا وانما الحكم هو التحد في الخارج وما يدل
 على ان الحكم واحد في الزمان وتقدمه في الزمان الى ربح قول الشيخ في الحق ان الماهية من الكبريات
 الشفاهة في العقل ايضا صورة لكونها من جملة ما يوافق في العقل كذا احد بعينه اعيان كثيرة فيكون
 الصورة الواحدة متفاد عند العقل الى شدة وهو بهذا الاعتبار كنه وهو مع واحد في العقل لا يخرج
 تسمية اي واحد اقرب من الجزاءات اي واحد منها احضرت صورة في الخيال ثم اشتد العقل في صورة
 متفاد عن العوارض وحصل في العقل من الصورة بعينها كانت هذه الصورة هي ما يحصل عن تجرد

الجوانية

عن ايج شخص ما خوف من موجد في الخارج او جاري محي الموجد في الخارج وان لم يوجد فوجبه
من خارج بل اختره الخيال ووجه الصورة وان كانت بالقياس الى الاستحاضة كنهه فهو بالقياس اليه
النفس الخيالية التي انطبع فيها شخصه ووجه واحد من الصور التي في العقل بهذا الكلام وبعضه
فكم على نوح الاشارة الى ان الشبهة على فساد قواهم في الطابع المعقولة من الحواس
للمن حيث هي حاسة او خافعة بل من حيث هي مجردة عن الغواشي الخيالية من الابن والوجه والكم وكيف
مثلا كائن من حيث هو انسان الذي هو جزء من زيد ومن هذا الانسان بل من كل انسان محسوس وهو
الانسان المحل على الاستحاضة فانه من حيث كذا موجد في الخارج والا فلا يكون تلك الاشياء انسانا
كان الكلي المذكور واحدا في الوجود وتعد في الخارج كان موجد فيها ويكون الحكم بانه موجد في
الزمان وكون الخارج حكما غير مسموع ولو صح ان يقال انه ليس بموجود في الخارج او لو كان موجد
في الخارج كذا متعديا هناك ما مر من انه لا بد ان يكون واحدا متعديا ايضا وكيف في كونه
موجود في الزمان انه واحد فيه وان لم يكن هناك كثيرا ولم يكن واحدا هناك والفرق بينهما في ذلك الحكم
ظاهر **اقول** معنى قول الكليم ان الكلي غير موجد في الخارج انه ليس في الخارج متصفا هناك بالاشارة
واما وجه الطابع فهو قالوا به اعني الطبيعة من حيث هي لا من حيث انما هي كنهه او جزئية كما نقله
عن شرح الاشارات وشرح في القوم وذلك لانه لا ينفذ عن الشارح لانه غرضه ان الطبيعة بهذا المعنى
لا يتصف بها الطبيعة في الخارج ثم لا يذهب عليك ان ما ذكره المحقق من لا يتعدي على ما ذهب اليه من
ان الوجود غير الماهية وان الموجد في الزمان غير موجد في الخارج كنهه كنهه اذ لا يكون وجود
اشي من الجوهر بعينه وجود الامر كما هو في الزمان كيف والى فعله الزمان كيف وحقيقة عنده
والى فعله في الخارج جواهر فكيف يكون امرا واحدا متصفا بالوحدة في الزمان واكثر من في الخارج
وكذا لا يذهب عليك ان الطبيعة من حيث هي لا من حيث هي عام ولا من حيث هي خاص هو الذي ذكرنا
انه يصح تسمية الى الكلي والجزئي كما سبق ومن العج ان لا يشبهه العرض كنهه بهذا الامر الجلي مع
شيء من كلام السبلخ وتلا منته وجزم من الكلام **قوله** هو موجد في الخارج فهو كنهه في الزمان
في نفسه مع قطع النظر عن غيره كانه في نفسه متعديا فانه قيل غير ذلك فان الوجود الاول موجد
في الخارج عند من وجه مبهمة في حد ذاته متعديا بالصورة الزائدة عليها فاذ انتظر العقل الى
فانها وقطع النظر عن غيرها الذي منه الموجد كنهه عاريا من مقتضى الصورة وهو التعيين مثلا الربوبية المتعديا بالصورة
النارية بار بالعرض والمقتضى بالصورة الماهية ماد بالعرض وهي في نفسها ليس شيئا منها ولا يتعديا نفسها الزمان
واردون عليه في الغواشي ان اراد ان تلك الصورة كنهه بالاشارة فلو لا ينفذ ان يكون في حد ذاته
متشخصا كنهه سائر الاشياء التي تشخصها محلول غيرا وان اراد ان تلك الصور هي نفسا تعينها فهو كنهه

الكلام

الكلي ولا يشترط كلامهم ولا ينفذ في وفرة سلبية وقد مرح العلم الاول ان الربوبية الغائبة قد بان تشخص كنهه في
عند العقل ان يكون الموجد في الخارج وايضا كما سلك ان الربوبية ماد بالعرض لو نارا بالعرض مثلا لا يكون
فانه متعديا لتلك الصورة فانما هو ماد بالعرض يكون بالان في اشياء اخرى فله طوية متعديا لها والربوبية في الارباب
واعترض عليه بانها تارة تلك الصورة ثبات تشخصها وقوله فلو لا ينفذ ان يكون في حد ذاته متشخصا ثم
وكيف لا ينفذ وما يكون للشيء في حد ذاته لا يختلف ماد الزمان باقيا والربوبية الباقية فانها تختلف تشخصها
بسبب اختلاف الصور الباقية الواردة عليها **قوله** الربوبية ماد كنهه ان لا يكون شيئا من الاعيان التي يعينها
محلول غيرا متعديا في حد ذاته لا يصح محلول غيرا فانها قطع النظر عن علمها لم يكن متعديا في كنهه
ومعنى ذلك يعلم ان لا يكون شيئا من الممكنات موجد في حد ذاته وانما تعلم ان قطع النظر عن العلم لا يوجب ان يكون
المعقولات متعديا في حد ذاته بالوجود وغيره كالشعبين نعم على تقدير عدم العلم لا يكون متعديا وتفسيره ان او
يقولهم كذا موجد في الخارج فهو في حد ذاته متعديا ان كان موجد في كنهه اذ لا ينفذ العقل وحد متعديا في حد ذاته
وذلك مقرر والربوبية تشخصها بالصورة المتعديا بكنهه ان تلك الصورة باسرها ينفذ تشخصها واحدا كما ان وجود
عقل تلك الصورة المتعديا ولا يتبدل تشخصها بالربوبية بتبدل الصور كنهه ولو كان كذلك كان المتعارفان كنهه
صور تشخصها من الربوبية فيكون تشخصها الاول من الربوبية قد فسد وحد تشخصها في غير ذلك ان يكون هناك لربوبية
يغير تشخصها من الربوبية فلا يكون يقول اولى وقد فرضنا كذلك **قوله** والكيفية في الخارج متعديا
عروضا للصورة الكلية قيل في هذا ايضا غير ان الصور المذكورة كنهه باعتبار المطابقة للكثرة الخارجية او ما
في حكمها جزئية بحسب الوجود الزمني وقد مرح الشيخ بذلك في اليمين الشاهد الى قوله في العقل في النفس ان كان
هو الذي هو كنهه وكيفية لا لا اجل ان النفس بل لا اجل ان تشخصها الى ايمان كنهه موجد في اومتوفا كنهه كنهه
حكم واحدا من حيث انه صورة فلهية في نفس جزئية في احد اشياء معلوم والنفس كنهه وكما ان الاشياء باقيا
متشخصه يكون جنسا ونوعا فذلك كنهه كنهه ان تشخصه يكون كنهه وجزئيا من حيث انما هذه الصورة صور
في النفس في جزئية ومن حيث انما تشخصه كنهه كنهه كنهه على احد الوجوه المتشخصه التي يتباينها من كنهه
ولاننا قد بين الامر في **قوله** ما ذكره في معرض الجواب لا يلائم السؤال لان حاصل السؤال ان الكلام المتقول
يراد على ان الكنهه مع الاستشراك ليس في الامر في الخارج ولا الصورة العقلية بل للصورة العقلية مع المطابقة
لا ينفذ الاستشراك وذلك لان تقسيم المتشخصين المعنوم من الكلي والجزئي فظهر ان ما ذكره لا يرد في هذا
السؤال فانه لم يرد ان الصورة العقلية ليست كنهه مع المطابقة بل لا ارتباط لذلك الكلام السابق
فانه الشارح ما اولى ذلك بل نقله واعترض عليه والجواب عن هذا السؤال ان الكنهه مع الاستشراك
صفة للصورة باعتبار ان معلوم وباعتبار المطابقة فلهذا لا باعتبار انما علم فان العلم والمعلوم
متحدان بالان والصور الانسانية الحاكمة العقل من حيث انه علم متصفا بالكلية مع المطابقة فان

ذكره

فانه الصورة التي هي في كل ذكرو كما علم تفصيله ومنه جيت انه انسان متصف بالهيئة بغير الاشتراك في
الكلي وتقسيم المنطقين المضمون الي الكلي والخوشي على النحو الذي ذكره لا ينافي الكلام المنقول اولا
بل من عدم كونه الهيئة بهذا المعنى صفة للامر الخارج والصورة العقلية من حيث انها صورة
عقلية ان لا يكون صفة للمفهوم حتى يتفرع عليه انه لا يصح تقييد الهيئة بالاشتراف لجواز كونها صفة في
للك الصور من حيث انها نفس المفهوم **فقد** كذلك واحد من مطابق ما في الكلي والصورة وما يتبعها
فيكون اولا ان كل واحد من مطابق لما يتبع تلك الصورة اذ حاصل ما في مطابق ما يتبع كل منها
مع تلك الصورة ان يكون لو وجد العقل كان عين تلك الصورة وتلك الصورة مطابقة لها بحيث ان لو
وجدت في الخارج او ما في حكمه كان عين واحد منها ولا مطابقة بهذا المعنى بين اثنين من تلك الكثرة او
احدا بحيث اذا وجدت في الخارج او في الزمان كان عين الاخرى المطابقة بغير الالتفات في الاطراف
يستدعي ان يكون مطابق مطابق الشيء مطابقا واين هذا من ذلك **اقول** من اورد هذا السؤال
انما اورد على النفس الذي ذكره المحقق واين احد ما من الاخرين يمكن ان يفتي بان ذلك التفسير
السابق ايضا لا يكون نبوءة السؤال لان حاصل معنى المطابقة كونه تلك الصورة العقلية ارضا حلا
من العقل كذا واحدا وذلك منقوض احاد تلك الكثرة ونقص السؤال حثرت بل يقال **فقد**
ولعل السرف في قيل هذا الكلام لا يخلو من ركاوة ما فان المطابقة لا يستدعي الكمية والا
لم يكن الامر في ربح مطابق للصورة العقلية صرح انما بان المطابقة من الجانبين **اقول** هذا الكلام
لا يخلو عن صلاية ما لان حاصل السرف المذكور ان الكمية هو مطابقة الصورة الذهنية التي هي في
للامر الخارج وما كنه لا المطابقة مطلقا فكيف يتوهم عليه ان المطابقة لا تستدعي الكمية
واشبات ان المطابقة بخصوصية يستدعيها **فقد** انما حصل الصورة الحاصلة في ذهن واحد من
المطابقة مطابق للصورة الحاصلة في اذ بان غيره قيل غيرهم وان يكون مطابقا لها لو كانت
بغير الصورة بحيث اذا حصلت في ذهن واحد اخر من المطابقة كان غير الصورة التي حصلت في ذهن
الواحد الاول ومعارضة في صحة الحل وليس فليس قولهم في ربح ان الاشياء المطابقة لشيء واحد
مطابقة قلنا انما يلزم ذلك في المطابقة بين الخ والاطراف لان المطابقة التي كان الكلام فيها الكلام
اقول قد عرفت ان المطابقة لكثيرين على ما فسر السارح بل وانما لا يحصل من العقل كل واحد منها
اثر محذور ولا خلاف ان المطابقة بهذا المعنى جارية في كل واحد من تلك الصور القائمة باذهان
تلك الهيئة فالك اذا خففت الصورة الانسانية القائمة بذهن زيد مثلا وجوبها عن
المستحضات حصل في ذك صورة الانسان ضرورة ان الحاصل في ذهنه هو عينه الانسان
وفد كنه عوارضه ولو احق مستحضه بحسب وجهه الذي في فاذ اجرة عنها لم يبق الا الانسان

كما ان

كما ان الافراد الموجودة في الخارج اذا جردت عن المستحضات الذهنية لم يبق الا الانسان قولهم ومما
صحة العمل فليست قلنا ان ارضت صحة العمل في صورته بل صورته بدون التجريد عن اللوح الذهنية على كثرين في البقاء
ليكن في ضرورة ان الصورة الذهنية بدون التجريد عن تلك الواجب لا يخل عن الافراد الموجودة في الخارج فان زيدا
مثلا الانسان مع اللوح الذهنية وان اردت صحة العمل بعد التجريد عن تلك اللوح لا يخل عن الافراد الموجودة
في الخارج فان زيدا مثلا انسان لا انسان مع اللوح الذهنية وان اردت صحة العمل بعد التجريد عن البين جواز
عمل كل واحد من تلك الصورة بعد التجريد عن الصورة بالاذن فان كل واحد منها انسان موجود في الزمان في
في الزمان كما هو الحق لا كما ذهب اليه من انه الموجود في الزمان بخلاف الموجود في الخارج بحسب كونه على ما سبق
تحققه وكلام الشارح مني ان تقرر عندهم لا على ما تقرر عندهم لا يخفى ان الجواب عن هذا السؤال هو تحقيره
الكثيرين الذين ينسب اليهم الصورة بالمطابقة بما يكون تلك الصورة خلافا وكذا ذكر الشارح ان الجواب عن
السؤال الاول هو تحقير المطابقة بالصورة وانما ذكره المحقق في الاشارة على ما فسر الشارح المطابقة
فقد لان المنطقين بغيرهم اذ قلنا في الخواشي هم قسم الحق في الالفاظ الى الكمية والجزئية وفسر الشيخ
بالصورة العقلية فانما غير الكمية على ما هو التحقيق بل شرح الشيخ في الشفاء ان الكمية لا بشرط شي
تسمى صورة عقلية فالصورة العقلية متصفة بالمطابقة من حيث انها صورة عقلية وهي ايضا
متصفة بالاشتراف التي من حيث الكمية نعم فساد ما يربى على ما حققه الشارح من الفرق بين
القائم بالذهن والى صفة فان العلم والمعلوم يتعارفان بالذات وهو يثبت ترويه الشارح وهذا الذي
لا يقول به واعتز عليه بان تقسيم المفهوم الي الكلي والجزئي شايح في كتب المتأخرين قالوا المفهوم ان
منع تفرع صورته من فروع الشدة فوجزها والافوكلي وانكارها ككثرة ولو صح ما
نقل عن الشيخ من ان الكمية لا بشرط شي تسمى صورة عقلية لم يرد بالصورة العقلية ما قام بالعقل
الذي في الكلام بخلافه لان الكمية لا بشرط شي موجودة في الخارج قطعا وحق فان قلت قد سبق
ان الشينين ابا نصر واباعلى وكثير من المحققين قد ذهبوا الى ان المعلوم بالذات المكشوف عندنا هو العلم
فقد قسم المفهوم او الصورة العقلية كان تقسيم العلم الذي هو الصورة المذكورة قلت وان كان ذلك
كذلك لم يذهب الشارح ولا القائل الذي نقل كلامه على هذا لم يناسب بناء كلامهم على ذلك **اقول**
الكمية والجزئية على ما هو التحقيق صفة الصورة كما تقرر في موضعهم وتقسيم المفهوم الي الكلي والجزئي
انما يصح بناء على ان المفهوم هو عين الصورة كما تقرر وزعمه في صحة النقل عن الشيخ مشروعا
اطلاعه على مواضع الشفاء فليست تسح ونفي ارادة الشيخ من الصور العقلية ما قام بالعقل
مكبرة او ليس للصورة العقلية في كلام الشيخ وغيره معنى اخر فيقال اراد به معنى اخر وكون تلك
لا بشرط شي موجودة في الخارج لا ينافي كونها صورة عقلية او هي صورة عقلية باعتبار قيامها بالعقل

موجود في الخارج باعتبار ما عليه نعم بما فيه على ما ذهب اليه من ان الموجود في الخارج ما يمتد
 بخلاف الموجود في الخارج بحسب الجسدي وما كان في وقت حال مرارا وعدم في باب الخارج
 الى ان المعلوم بالزمان هو الصورة غير قاطعة فيما ذكرته كما عرفت في عبارة الحاشية وعدم في باب الخارج
 الذي نقل كلامه اليه غير مسموح به في كثير من العلم والمعلوم بخلاف الزمان بخلافه بالاعتبار
قوله فيلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كناية عن ثباته في كل ما في وحدة الوجود من جهة واحدة
 في حالة في نفس حقيقة وجود امر واحد في كل جهة واحدة وما كان في كثير من المذاهب كونه في
 الشئ في الشئ في العقول في النفس الانسانية هو الذي هو كل وكيفية الوجود في النفس لانه مقسوم
 اعيان كثيرة موجودة او متوحد في حكمها عند حكم واحد وانما من حيث هذه الصورة هيبة في نفس جزئية
 في امر واحد في العلم والنفس وان كان الشئ باعتبار مختلف يكون كذا وجزئية في حيث
 ان هذه الصورة صورتها في نفس من صورة النفس في جزئية ومن حيث انها يشترك فيها كثير في
 كلية ولا تافق بين هذه الامرين في هذا العبارة في الحاشية وقد حذر في المنتصب للاعتراض وان
 اتى والجهة ثم ان الصورة المذكورة كلية باعتبار المطابقة للكثرة الخارجية او ما حكم او الاشتراك
 بينها فانها متساوية كما يعلم من الشفاء لان المطابقة اعم في علمها في الشرح جزئية من حيث ان
 هيبة في نفس جزئية كما عرفت به الشيخ فيما نقلنا عنه انما هذه الكلية فيلنظر الى طرفيها
 الحكم عن مواضعه والى عدم ملازمة منع الاتي فان الشرح انما اولى وحدة الوجود في الماهية
 من انه يفهم من الشرح ان المطابقة اعم من المعنيين غير مسموح به الذي يفهم من كلامه ان الكلية بمن
 المطابقة يعرف من العقول العقلية وبمعنى الاشتراك يعرف من مفهوم ولا اشتراك في ذلك بان المطابقة
 اعم من ان يكون هناك ما هو **قوله** ان الذي على الاختيار اه قلنا في الحاشية اشتراك بين المتكلمين
 ان ترجيح الفاعل على الخرج لا هو الطرف في بعض تعلق الارادة من دون مرجح اخر جائز وانما
 الترجيح بدون مرجح وفي نظر ان تعلق الارادة باحد الطرفين دون الآخر ان كان لا مرجح لزم
 ترجيح احد المتساويين من دون مرجح مطلقا ولو كان تعلق الارادة بذلك لتعلق لزم التساوي
 في تعلق الارادات ثم مجموع تلك التعليلات امور ترجحت على ما يسهل وبما من دون مرجح فتأمل
 واعلم انه لا حاجة لهم الى ذلك اذ عرفت انهم وهو في الحاشية المتضمن يحصل بان يقال ان موجب
 تعلق الارادة القديمة بوجود الحادث في وقت محقق فالارادة والتعلق كلاهما قد عيان والمراد
 حاشا وان عرفت عليه اما او لا فان الزمان لو كان موجبا لتعلق الارادة بوجود الحادث كان
 وجود الحادث عنده واجبا وعدم وجوده عنها منتهى لا متناه في ما يوجب الزمان ان كان لا مرجح
 على الزمان فيكون وجوده عنده واجبا وعدم وجوده عنها منتهى لا متناه في ما يوجب الزمان ان كان لا مرجح
 على الزمان فيكون وجوده عنده واجبا وعدم وجوده عنها منتهى لا متناه في ما يوجب الزمان ان كان لا مرجح

قد عيانا

قد عيانا الى ان الفاعل على الخرج حجة وجود الحادث في تعلق الارادة من دون مرجح اخر وجائز
 وانما المتنازع هو الترجيح بلا مرجح واورده عليهم ان تعلق الارادة باحد الطرفين ان كان لا مرجح لزم
 احد المتساويين بلا مرجح وان كان بتعلق الارادة بذلك لتعلق لزم التساوي في تعلق الارادات
 ثم دفع تساوئها بان الزمان موجب لتعلق الارادة القديمة بوجود الحادث في وقت معين ويرد
 على هذا مثل ما اوردوه بان يقال اقتضاه الزمان لتعلق ارادتها بوجود الحادث دون غيره ان كان
 لا مرجح لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وان كان تعلق الارادة بذلك اقتضا
 لزم التساوي في تعلق الارادات واعلم ان الارادة لا يكتفي في ترجيح احد المتساويين على الآخر بكون
 ان تعلقها باحد ما دون الآخر لا بد له من علة والالزام ترجيح احد المتساويين على الآخر وهو باطل فافهم
 واتقافا وتلك العلة دخلت في تخصيص قطعا **اقول** اقتضاه الزمان لتعلق ارادتها بوجود
 الحادث دون غيره على ما ذكره مستند الى الزمان فالمرجح هو الزمان لا غير ونسبة الزمان الى
 تعلق الارادة بوجوده في وقت معين نسبة الموجب الى المعلوم وذلك لا ينافي الاخر فان الاحال
 الاخيرة اذا اعترضت اسبابها الموجبة لها فهي واجبة الصدور قطعا فقولنا اقتضاه الزمان لتعلق
 ارادتها بوجود الحادث دون غيره ان كان لا مرجح اه من قبيل ان يقال اقتضاه الواجب للمعلوم
 الاول ان كان لا مرجح لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر وبطل لهذا التبريد وجه بعد التبريد
 بان المقضي من الزمان **قوله** واعلم ان الارادة يكتفي في ترجيح احد المتساويين على الآخر غير مستلزم
 ان يكون تعلق الارادة مرجحا لاحد الطرفين ويكون الزمان موجبا لتعلق بذلك الطرف لا بد لتفكير
 من دليل **قوله** وانما يمكن مستند الى الواجب قبل من المحتمل ان يكون من جملة اسبابه هو وجه الممكن
 القديم حاشا في هذا وجه من حيث قد بطلت علية وبطلانها بتقدم الممكن القديم لا محالة لا بد
 لتفكير من دليل هذا ما اوردناه في حواشينا وذا ما حاجب القيل عليه بعد تفسير العبارة قوله
 وذلك القديم لا يكون فاعلا للحادث انما يقع عنه بل يكون فاعلا قديما اخر يكتفي بالزم استحالته
 بهذا الحادث كونه مستلزما لوجوده في القديم من حيث انه معلول ولوجوده من حيث انه مانع منه وفي حيث اذ لا يلزم
 ان يكون قديما اخر لانه ان يكون فاعلا لهذا الحادث حاشا في هذا الزمان مستلزمه للوجود ان الشئ يمنع
 ان يكون فاعلا لما يقع من وجوده **اقول** بهذا المنع مشهور وفي بعض الكتب المتداولة مذكور ولم نعلم الاضافه
 به كما زعمه وليس لي من دأبي بل على ان يكون امرا في ذلك سابقا على ذكره ولست انظر فيما كتبه الا
 لرفع التائل ثم لا يخفى انه لا بد له من الاشتراك في القديم في سلسلة العلية فقولنا علة لانه لا يشترط في القديم
 القديم وما ذكره من جواز كون فاعله حاشا في هذا الزمان مستلزمه من اشتراكه في سلسلة العلية التي عليه الى القديم
اقول ما يوجب عن السؤال بما هو قائل اعلم انما هو جواب عن السؤال بما هو متخير ان يكون واجبا لوجوده

مبحث ما يمتد

بالزات

اولاً لان كل ما هو موجود في العالم لا يكون له وجوده الا في العقل اذ العقل اذا اعتبره بذاته ولم يعتبره بغيره وجوه
 عارضة عن الوجود لانه لا يصح ان يكون نفس الجواب ولا في اختلافه كما في اوائل الكتاب من زيادة
 الوجود على الماهيات فيكون خارجاً عنه وكل ما كان كذلك لا يكون له ما هو بذاته واجب الوجود واذ اوجد كان
 ذلك له في ذاته وما هو واجب الوجود بالذات فهو ما هو بذاته واجب الوجود كما حققنا فلا يكون
 الواجب ماهية بهذا المعنى ومن ثم تسمى بقولنا كل ذي ماهية معلول قلت عليه في خبر الغواشي ما
 في اوائل الكتاب انما يدل على زيادة الوجود المطلق ولا يلزم من زيادة الوجود كذا ولا يلزم ان يكون كذا
 ما هو جواب ما هو على ما عليه في وجهه الى وجهه لا يكون واجباً في ذاته في الماهية الكلية على ما هو احد
 معانيه صريحاً في ما هو في ماهية فهو معلول هذا ما هو في وجهه من وجهه ان الوجه بغيره انما
 الواجب بالذات لا يحتاج في هذا الى علة في احتياج جواب ما هو في هذا المعنى اخر كان جواب ما هو محتاجاً الى
 علة **اقول** ان خبر بان المعنى البديهي هو الوجود المطلق وهو ليس عن الواجب بل ما هو عنه هو الوجود في وجهه
 لكنه والخلق الوجود عليه من قبيل اطلاق العارضة على الموهوم كما نؤمن من ان الكلام المطلق الوجود
 بمعنى اخر على حقيقة الواجب فالارادة باق بحاله غشياً طرأ ومن هنا يظهر انه الى الآن لم يتطرق على ما
 هو مذهب الحكماء في كون وجود الواجب عنه **قوله** اي الى اصل في القوة العاقلة قلت في الغواشي المعقول
 اعم من الماهية في الزمان اذ الاول يستلزم الى فريضة عند العقل لا في العلم المحض بل في خلاف الثاني وكان
 غرضه من التعبير عن التخصيص ليرتب عليه انه لا يكون الكلية في العقل الى فريضة قد يكون جزئياً لكما
 في علم النفس بذاته وانما ان المعنى لم يقصد هذا التخصيص بل انما اراد ان الماهية لا يعتبر بها الوجود بخلاف
 الحقيقة واعتبر من عليه بانه ليس من الماهية حتى يتخصص الماهية بتخصيصه بل كل من احكامه وغرضه
 قول المعنى ما يلي بعبارة السؤال عما هو في وجهه في الخبر في الحقيقة لان يقع جوابه عن السؤال بما هو لم يصدق
 ان الماهية لا يكون الكلية وانما لم يصح الخبر المذكور لذكر صدق **اقول** من البين ان قوله يطلق على الامر
 المعقول بانه ليس لفظ الماهية وقوله الشارح اي الماهية في العقل تفصيل وتفسير لهذا المعنى وان ليس
 حكماً للماهية والغرض من مثل ذلك بيان معنى اللفظ كما لا يخفى **قوله** فلا يكون الكلية نقل عن بعض الغشاشين
 ان هذا معنى على انه لا يرسم الجزئيات في النفس اطلاقاً على ان ارتسام الجزئيات فيها مستلزم لانفسها
 وان الجزئيات المتجوزة لا تارة لنا الى اركانها في وجهها بطريق الانطباع بل مقتضى على انطباقها بمفاهيم
 كلية وبرو على اننا تعلم بالضرورة اننا قد نذكر انما ليست جسمانية كجسمانية الامور العامة في جزئياتها
 لا بد من الابداع في صورها لا يرسم في القوة العاقلة وقد ما قبل من ان الصور العقلية كلية ليست معناه الا
 ان الصور كثر من الجزئيات الجسمانية الى ملة في العقل كلية لا تلتصق صوراً جزئية في العاقلة اذ يلزم من انفسها
 بخلاف حصول صور الجزئيات المتجوزة كما ذكرنا واعتبر من عليه بان الامر العام قد يتخصص عندنا بالاضافة الى الجزئيات

الحقيقة

الحقيقة كوجه زير في هذه الآلة مثلاً والاضافة الى الجزئ لا يوجب الجزئية وبالجملة لاننا انما نتكلم في الجزئيات
 معلقاً لها بوجه جزئي وعدم اركان التجرد الجزئي للحقيقة على وجه يكون تصور ما نحن فيه في وجهه في وجهه في وجهه
 لا خفاء في الضرورة التي اوجها في مسجود بل يقتضي ما اوجها في الضرورة فيه اولى بان يكون ضرورياً **اقول** انفسا ولم
 انما في النقل عن كلام صدر عن الاشاف قد مر من ان حاشية المطالع وقد مر من ان حاشية المطالع على ذلك الى حاشية
 على وجهه فقد وافق المحقق في نفي اركان الجزئيات على الوجه الجزئي الانطباعي فان اركانها على الوجه الجزئي
 انما يكون في العلم المحض كعلمنا بنفسنا وصفاتها ويشبه ان يكون المتجوزون من حيليات البدن يدركون
 الجزئيات ذاتاً وفصلها على الوجه الجزئي في العلم المحض في هذه النشأة كما ورد في بعض الاحاديث انه
 في اي جبريل علم في صورته الخاصة مرة كانه طبق الى فحين اوجها في النشأة الاخرى كما وعد الشارح من
 مشاجرة المقربين من المؤمنين لله تعالى وملائكته في دار القرار **قوله** حقيقة كل شيء مخايرة لا يعرف لها
 من الاعيان قيل فان قلت مخايرة الشيء لحوارته في العلم في الفايضة في افادتها واكتلالها او التنبه عليها قلت
 انما يكون المخايرة في ايراد اركانها لحوارته في العلم في الفايضة في افادتها واكتلالها او التنبه عليها قلت
 انما يكون المخايرة في ايراد اركانها لحوارته في العلم في الفايضة في افادتها واكتلالها او التنبه عليها قلت
 نقل الامر ومخايرتها بوجاهة يحتاج الى بيان او تنبيه واما اركانها لحوارته في العلم في الفايضة في افادتها واكتلالها او التنبه عليها قلت
 لما صدق على ما فينا في اي علم ما فينا في تلك الحوار **اقول** اننا خبر بان الاحكام محتلف بديهة ونظيرة باختلاف
 العوانا ولا شك في مخايرة الشيء لحوارته في العلم في الفايضة في افادتها واكتلالها او التنبه عليها قلت
 انما يحتاج الى بيان كما اخبره بل هو بالخبر الثاني في بمنزلة فوق كل شيء مخايرة لما هو خارج عنها وليس عروضا
 معنى ثالث يجمع حمله عليه في هذا المقام بل الحق ان يقال انهم انما ذكروا ذلك توطئة لبيان صدق السالبة مع
 تقديم السلب على الجزئية فان الامور الظاهر قد تغدو وتذكر ليتوسل بها الى ما فيه نوع خفاء ثم اني
 اوردت على بيان المذكور ان قوله لا انا صدق على ما بنا في ان الجزئية في ذاتها ليست الا في نسبة فقط في
 مداها مخايرة ما يحسب العقل وقيل في ذلك المنتصب للاعتراض اجاب عن ذلك بعض الغشاشين بان الدليل المذكور
 استدلال على بعض المتوسلين ومثل شايخ او بان المردى بدعي وما ذكر في صورة الاستدلال تنبيه وربانية
 على المردى بالدليل الاول على ثبوت بعضه **قوله** كذا الجوابين ليس بشئ اما الاول فانه مراد الدليل يجب ان
 ينطبق على المردى فاذ لم يكن كذلك لم يتم التقريب وكان بمنزلة ان يقال كل موجود في جنس طبعي ويستدل
 عليه بان كل جسم كذلك ولما الثاني فلا في ذلك انما يلازم ان الماهية المذكورة منبثقة على ان الحكم المذكور كذا بان يكون
 المذكور اولى بالحكم المذكور او مساوياً له واما اذ لم يكن كذلك بل لم تجز المذكور اصطلاحاً فيمكن فيه فلا يصح
 له عند الغرض السليمة ثم اني قد راعيت الاحتياط في العبارة حيث قلت ان هذا البيان لا يجز في لوازمه
 الماهية وذلك لعدم الاحتياج اليه بيان ولا يتجوز عليه ايراد من نقل المحقق عن الفاضل المذكور انه يدرك

جوابه

الاست

ذلك

انه قول شئ من تلك العوارض ونفسيتها لا ينافي انما في الماهية بما يتجلى اذ غايته ان يتصف
 الشئ بمقابل او بمقابل جزئية ولا استحالة فيه فان الوجود يقابل الوجود مع انه متصف به واعتبر عليه
 بان هذا القول لا يتوجه على من اراد بالعوارض مبادي الخواتم واما اذا اراد بها الخواتم كما حققه
 فلا وروى له لا يخفى **اقول** جواب الشبهة المنقولة ان المراد بالصدق هو الصدق بطريق المحل المتعارف
 ولا شك ان النسبة والجزئية يتألفان صدق الشئ على ما يصدق عليه متحابلا واما اجتماع المتحابلان واما
 ما ذكره المحقق من فلا يجسم الشبهة لانه لا محال ان يصدق على مقابل بطريق المحل المتعارف فان المعلوم
 يصدق على مضمون الموجود والحق ما وقع على مضمون الجزئية الى غير ذلك من التفسير **قول** فلو كانت الوحدة
 تحقيقة الانسان او اخلافا فلست الخواص لتقابل ان يقول ان الانسان الكثير ايضا وحدة فالدليل لا يدل
 على زيادة مطلق الوحدة بل على زيادة الوحدة المتعاقبة فكذلك اكثرية بناءية ويندفع بان يقال الكثير من حيث
 يكون انسان وليس من حيث انه كثير بواحد عجب ان جئنا اكثرية منافية لجئنا الوحدة وغير منافية لجئنا
 الانسان فلا يكون الوحدة عين الانسانية ولا جزوا واعتبر من عليه اما اوله لان السؤال لا يكاد يتوجه
 لان الدليل المذكور لا يدل على زيادة ما فرض ما يهية وعدم دلالة على زيادة ما ليس مقابلا ليس محذورا
 ولما سلم ان مطلق الوحدة ليس مقابلا لكثرة فلا محذور في عدم دلالة هذا الدليل على زيادة من يتوجه
 واما ثانيا فلانه قد اورد ان هذا الدليل لا يدل على زيادة الوحدة واكثرية من قال ويندفع بالقول
 المذكور لكن القول المذكور دليل اخر براسه غير الدليل المذكور فكيف ين دفع به خلل هذا الدليل **قول** اما
 الاول فظاهره غير متجه لانه اذا فرض الوحدة المطلقة عين الماهية او جزءا ولا يجري فيه هذا البيان
 لانه كثر في الوحدة كما فيصدق عليها ما يهية مع غير الوحدة فلا يتم الدليل المذكور للكلية التي ادعوا بها
 واما الثاني فمن البين ان عبارة الماهية لا يدل على انه ين دفع بذلك فخلل هذا البيان بل ظاهره
 ان هذا السؤال ين دفع بهذا التورعا هو المطلق في هذا المقام اعني زيادة جميع العوارض **قول** يكون
 الماهية مع كل عارض او قيل اعلم ان الماهية كالانسان من حيث هو انسان من غير ان يكون معه امر
 زايد عليها لا يكون الا انسانا ثم بانضمام امر اخر اليه يصير اسوه او ابيض امر واحد وكثيرا الى غير ذلك
 ويلزم من ذلك انه اذا استدل على بطريق النقيض ان يصدق في الجواب سلب كل منها قبل الجئنا لاجد
 بيان ذلك ان الجئنا التي كلامنا فيها يدل على ان يؤثر في ما خفي في نفسه بلا غيبة اخرى في الانسان من
 حيث هو انسان في نفسه غير ما خفي ما هو خارج عنه فالانسان وحدة بلا امر خارج لا يصدق
 عليها ثبات الخارج ولا سلبه بل المرتبة عنها فلا يصدق الانسان من حيث هو موجود لانه عالم
 مطلق الموجود مع في نفس الامر وذاك امر زايد على ذاته لا يصير موجودا ولا انه من حيث هو معدوم لانه
 عالم يتجزئ من الموجود المعدوم مع في نفس الامر فبما امر زايد على ذاته لا يصير معدوما فاذن يكون

الجئنا الوحدة

حيث

ما من حيث هو

حيث هو لا يكون موجودا ولا معدوما فلا يصدق السلب بعد الجئنا فلا يصدق انه من حيث هو
 معدوم صدق نقيضه اعني ليس موجودا فيصدق السلب قبل الجئنا قال الشيخ في الحقائق
 الخامسة من الرقيات الشفاء فان سأل سائل فقال الستم مجنون ويقولون انها ليست كذلك
 غير كونها انسانية بما هي انسانية فيقول انا لا نجيبا بانها من حيث هي انسانية ليست كذلك بل نجيبا
 انها ليست من حيث هي انسانية كذلك وقد علم الفرق بينها في المنطوق وقال قبل ذلك بل الواحد به
 صفة يقرن الى الفرنسية هي مع تلك الصفة واحدة وكذلك الفرنسية مع تلك الصفة صفات اخرى
 كثيرة داخلية عليها فالفرنسية بشرط ان يطابق حتما شيئا كثيرة يكون غاية ولانها متخوفة مع
 خواص واعراض مشار اليها تكون خاصة فالفرنسية في نفسها فرنسية فقط فان سئلت عن الجزئية
 بطريق النقيض بل الفرنسية ام لا لم يكن الجواب الاسلب اي لئلي كان هذا الكلام وفائدة ما قرناه
 ظاهره فان قيل هذا اذا لم يكن الماهية من حيث هي موجودة ولا معدومة مثلا يلزم ارتفاع النقيضين
 وهو محال قلت الخلق عن الوجود في نفس الامر ارتفاع النقيضين لا يلزم عنها بحسب اقتضاء مرتبة
 فرنسية كما ان اجتماعها في نفس الامر اجتماع النقيضين لا اجتماعا بحسب اقتضاء مرتبة فرنسية و
 ذلك لان العقل ان يعجز مرتبة يقتضي ارتفاعا ويصدق وصفا ويقول ما لا يكون موجودا ومعدوما
 يرتفع عنه الوجود والعدم وما نحن فيه من هذا القبيل فانه لا اختار الماهية مجردة عن جميع الامور
 الخارجية عنها يقتضي هذه المرتبة ان يكون موجودا ولا معدوما **قول** قد احال الكلام ولم يأت بطائل اما
 اوله فلان ما ذكره من ان الانسان مثلا ما ينضم اليه امر اخر لا يصير واحدا او كثيرا او معدوما او محذورا
 بخلاف ما ذكره في مواضع من ان الماهية بصيرة موجودة من غير ان ينضم اليها امر اخر بل ينزع العقل المحض
 المحض بالموجود ويجزم بالحاجة معه وكذا الحال في سائر الامور الاعتبارية ولما ثابنا فلان ان اراد انه
 ينضم الى الماهية في الواقع امر خارج له على نحو انضمام السؤل الى الجسم وبصيرة موجودة او معدومة
 وواحد او كثير اختلافا وكيف يتصور انضمام الوجود والعدم الى الماهية بحسب ان الواقع على حمار
 تخيل من ان الوجود لا تحقق له في نفس الامر اصلا وان اراد انه عالم يعجز عنه الوجود والعدم ونظائر
 لا يصير موجودا ولا معدوما في الواقع ففاه اظهر وان اراد انه عالم يعجز عنه تلك الاوصاف فيمكن
 الحكم عليها بتلك فلا يتفرع عليه ما فرقة عليه من صدق سلب كل منها تقديم فان الذاتيان ايضا لا يمكن
 الحكم بهما على الماهية مع انه لا يصدق سلبا عنها وان اراد من اخر فليترك هذه الكلمات ويشغل ببيان
 فانه امم كما ان يشغل به من الاطباء الذي لا يجري الا الجريان في الكلام واما ثانيا فلان حاصل
 ما ذكره في الجواب السؤال اذا الخلق عن الوجود والعدم انما هو بحسب الفرض العقل ولا محذور فيه
 كما ان العقل فيه فرض اجتماع النقيضين ومن البين ان الفرض العقل اذا لم يطابق الواقع لا يستل عليه

الاحكام

362

شئ وبه الكاينة الموجهة بحيث يكون ما يقارن لها غير زائد عليها قد يكون نوعا فانا الحيوان الذي هو
 الناطق انسانا يكن له كائنا ما كان شرطه ان شئ كان نوعا بل بعض الكاينات كالكاينة الخشبية
 بشرط بعض الاشياء هو الفصل واما اخذ الكاينة التي لا يقارن بها شئ اصلا وبه التي تتسم بالاشراج
 المعنى الاول فلا يظهر للاعتبار في **قوله** ان اراد المعنى الاخر غير شايع فقد يرد تسليما غير جازم
 وان اراد انه لم يعتز بالمعنى الاخر احد فغيره فان كتب المتأخرين مشغولة بذكره بل يعلم ان كلام
 الشيخ كما نقله سابقا وبظهر منه انه لا فائدة يعتد بها ثم ان ما قرره هناك ان اذا
 اخذ الحيوان باعتبار الاشراج الناطق لا يكون جزءا في ما ذهب اليه من الحيوان الهويلا بالقصور
 في الوجود ومن التركيب الاتحادي الذي اخترعه ثم اني ذكرت في تجريد العوائش انه قد صرح
 الشيخ بان وجود الكاينة بشرط لا يتقدم على الكاينة الماخوفة مع العوارض تقدم البسيط
 على المركب كما نقله فيكونا موجهة في الخارج واعترف عليه بان لا يلزم من كون الكاينة بشرط الاشراج
 جزءا للكاينة الماخوفة بالعوارض ان يكون جزءا لها في الخارج لاحتماله ان يكون من اجزائها التحيلية
 العقلية كيف لا وقد اريد بالعوارض الحيوان كاشيانه وبه في الخارج ليست جزءا منها **اقول** قد
 فهم عن ان الشيخ صرح في العبارة المنقولة بتقدم وجوده على وجود الكاينة الماخوفة بالعوارض
 والاشراج التحيلية ان اريد بها نظير الاجزاء المفروضة في المتصل الواحد فهي متاخرة في الوجود كما صرح
 به الشيخ وغيره وان اريد بالاجزاء الحولية فوجوده باخره موضوعاتها وعلى التقديرين لا يصح الحكم
 بتقدمها كما صرح به الشيخ ولا بانس كلام بنقل كلام الشيخ ليكشف حيلة الحاله قال في الهيا الشفاء
 منها يجب ان يفهم وهو انه حق ان يقال الحيوان بما هو حيوان لا يجب ان يقال عليه خصوص
 او عموم ليس بحق وذلك لانه لو كانت الحيوانية يوجب ان يقال عليه خصوص او عموم لم يكن حيوانا خاصا
 وحيوانا عام ولها يجب ان يكون فرق بين ان يقول الحيوان بما هو حيوان لا بشرط لو كان يجوز ان يكون
 للحيوان بما هو حيوان مجردا بشرط لا يكون معه شئ اخر وجه الاعيان بل الحيوان بشرط الاشراج
 في الزمان فقط واما الحيوان مجردا لا بشرط شئ اخر فلا وجه في الاعيان فانه في نفسه وحقيقته
 بلا شرط شئ اخر وان كان مع الف شرط يقارنه وليس يجب ذلك ان يكون مغاير فالذي هو نفسه
 وحقيقته خال من الشرايط الملاحقة موجهة في الاعيان وقد اكتشف من خارج شرايط واحوال هو
 في حذوفاته التي هو بها واحد من تلك الجهة حيوان مجرد بلا شرط شئ اخر وقال في الفصل الحادي عشر من كتاب البرهان
 فيكون حال الجسم الذي هو نفس بعكس حال الجسم الذي هو بجهة المادة فانه جزء من وجود الحيوان ثم الجسم المطلق الذي ليس
 المادة فانما وجوده واجتماعه من وجود انواعه وما يوضح تحت في انما لوجوده ليس موصيا لوجوده ولو كان
 للجسم التي بجهة النفس وجود الزاينة كما نسيب بوجه النوعية مثل الجسم الذي بجهة المادة وان كانت قبلية لانا

فلا يكون النوع هو جوهر انتهى وقد حكم بوجوده كالمادة كالمادة في الواقع عاده اعني ما لا يكون
متقاربا لغيره اصلا ولا وجودا في الخارج وهو غير ما بهيمة الحجرة التي هي المادة فالأخوة على وجه لا يمكن ان يدخل
شيء كما علم من كلام الشيخ ولا يلزم ان يكون هناك اصطلاحا بل التجرد قد وجد بين انما في حدة انها تجرد فاعدا ووجه
يصرف على المادية لا بشرط فانه المادية لا بشرط يصرف عليها انما في حدة انها تجرد فاعدا ووجه
التجرد المادية في الواقع بمعنى ان يرى منها شيء اخر اربعة وهو الذي حكم الشيخ بانه لا وجود لها الا في الزمان ولا يلزم من ذلك
ان يكون منها اصطلاحا ثم بين ان المادية بشرط لا يلزم جزئيا من المادية الماخوذة بالعوارض قال الشوب انما هو
مركب من الشوب والوجود المعروض والعارض هذا وقد ذكرنا في التوضيح انه لا يمكن توجيه كلامه كما يتوقف على
تمديد مقدمه وهي ان تجرد المادية امر نسبي يختلف بالقياس الى الامور فربما اعتبر تجردا بالقياس الى امر موه اخر وربما
اعتبر بالقياس الى جميع الامور وفي هذا الاعتبار لا يوجد في الخارج لانها اذا اعتبرت تفصيل بحيث لا يقبل تحقلا اخر حتى التوجه
العينه فهو بهذا الاعتبار غير موجود في الخارج او كل موجود لا بد له من ثبوت خاص فهو محقق زائد على المادية المعززة بهذا
الاخبار وانما اعتبر تحقلا بالقياس الى شيء اخر معين اذ اسماه محبة كالحكم فافترض ان لا يدخل في قوامه النقائص
لا بشرط ان لا يتحصل بالعوارض فيكون ما خلفه بشرط لا يشبه الى النسبة بالنسبة اليك العوارض فهو موجود و
متعلق بنفسه بعد تمديد ما يقول الذي في المحصول وجوده وهو المادية بشرط لا يشبه مطلقا وهو لا يشبه في كل ما يشبه
الشيء من وجه المادية بشرط لا يشبه في الجملة فان قلت المجردة المادة اما التجرد من جميع ماعدا او عن بعضها وعلى
الاول لا يكون موجودا اصلا كما قرره فلا يصح كلام الشيخ وعلى الثاني لا يكون موجودا في الجملة فلا يصح كلام المحصول قلت
للمعززة ان الشيء التجريدي بالنسبة الى ذلك الشيء حتى ان النوع لا يترجم تحقلا بالنسبة الى الشخص لا يثبت لان النوع لا يتغير
كان امرنا براهية لا محالة كما في مادة في هذا الاعتبار غير محمول على الجميع والمحصول حكم باستثناء المادة اراوه المادية
باعتبار التجريد من جميع ماعدا وان كان اعتبار المادة اعم من ذلك والامر في توجيه العبارة اما ان يجعل قوله محذوف
عنها بما عدا ما على التعميم وح لا يترجم قوله لا يوجد الا في الافاق ولا خلاف في ذلك من حيث عدم توجهه باعتبار التجرد
بالنظر الى بعض الجوانب الاحالة الى التيسر واما ان يجعل على الاطلاق فيكون الغرض قوله ولا يوجد الا في الافاق لانه راجع
الى المجردة عن جميع ماعدا بما بطريق الاختزام والاول اظهر اعترافه عليه اما اولاه فلا تلو لم بشرط المادية في المادية
لجوانه ان يكون جزئية فلا يصح ما ادعاه من ان كل موجود لا بد له من ثبوت خاص وهو محقق زائد على المادية
لا محالة ان يكون بعض الماهيات محقلا جزئية بنفسه من غير ان يكون لها محقق زائد اعني **اقول** على معنى انه ما صرف
عليه ان الشخص موجود في الخارج قيل ان الله عين ما صرف عليه وانه موجود في الخارج حال كونه متخفيا
فذلك كذلك وان اراد ان لا يوجد في الخارج حقيقة بل متعلق الذي هو الشخص موجود فيه فليس كذلك
والظاهر ان مراد الشارح هو ان لا يوجب الى ان المادية لا يكون لا كمالا وان الحق ليس موجودا في
الخارج بدون مادية ومعارفة مادية الشيء عنه غير محمول ولا صرف على ما عليه في الحقيقة الخارجية كقولك

زيد

زيد انسان في الخارج لان الحياه باح زيدا في الخارج يستدعي ان يكونا معا في امر واحد والحق ان المادية
لا يلزمها الكلية وان الشخص كزيد هو المادية النوعية كالانسان حال كونها موهونة للعوارض المحيطة لهذا
الشخص عند من نوعه في الخارج عنه اذ ما عين من بني نوعه ليس اخلا فيه ولهذا ان سئل عنه بما هو عين
ان يجاب بالنوع فقط كما بين في موضعه واذ كانت المادية المتعارفة للعوارض موجودة في الخارج كانت
للمادية لا محالة موجودة فيه فان قلت لا خلاف في ان الشخص ليس هو المادية النوعية وحده بل يدخل فيه
امر اخر فاذ كانت المادية موجودة في الخارج كانت جزءا خارجيا فلا يصح حمل عليه قلت جزء الشيء على
جزئيين احدهما ان يكون جزء المفهوم وللذات التي تعتبر به عنها ايضا كالحصول بالقياس الى التكميلين و
الثاني ان يكون جزء المفهوم فقط لان الذات كالشوب والسواء بالقياس الى الشوب المتعارفة بالسواء فانها
وان كانا جزئيين لهذا المفهوم كنهه ليس جزئيين لذات التي تعتبر به عنها اذ الشوب عينه والسواء خارج
عنها قطعا وح نقول ان اروت ان الامر الاخر الاخر في الشخص جزء لانه فم اذ لو كان جزء الذات لوجب
ظم هذا الامر ان المادية في جواب السؤال عن ذاته بما هي كنه النوع في الشوب وفاقا وان اروت ان
جزء المفهوم م وجاز ان يكون المادية من ذاته في الخارج ويصح حمل عليه موطا كما لا شوب في المثال المذكور
اقول قد قلنا هذا البحث في الحاشية وكنا نختارنا لانه ان اوردنا عليه وتجريد الخواص انه لو كان كما ذكره
لم يدخل في حق الشخص شيء اخر سوي النوع فلم يكن مما زاع عن شخص اخر من حيث هو وبه وبه قطعا و
تفصيله انه لا يخفى ان يكون الشخص هو النوع فقط مجردا عن اعتبار شيء اخر منه بالافعال فيه ولا يخفى
معها كما حقق في معنى المادية بشرط لا لا النوع باعتبار امر اخر هو الميزة كما هو معنى اخر للمادية بشرط لا
او هو النوع لا بشرط لا وعلى الاول يلزم ان يكون النوع المجردة موجودة في الخارج فيكون المادية بشرط لا في
موجودة في الخارج ويكون الامر النسبي بالشخص ان الشخص موجود اخر فيكون ذات الشخص هو الطبيعة
النوعية المتعارفة له وح يقول هذه الطبيعة الموجودة في زيد مثلا او اقطعنا النظر عما يقارنها اما ان يقار
في حدة انه عن الطبيعة للوجود في زيد او لا وعلى الاول لا يكون تعيينها بذلك المعنى المتعارفا ولا في انها ح قطع
النظر عنه مما زاع عن غير ما غاية في الباب ان يكون للشيء الموهون عنه لعنه وان لم يميز في حدة ان كان
الطبيعة المشتركة في الخارج وطوباطل بديهة واتفاق وعلى الثالث لا يكون بين النوع والشخص
فرق لم نقول حاصل كلامه ان المادية والشخص كلاهما جزآن من المفهوم لان الذات ومع ذلك
حكم بان المادية موجودة في الخارج وكون الشخص من غير بيان موجب الفرق بينهما فوطالب بهذا
البيان واعترافه عليه لما لا خلاف ان اراد بعدم الدخول في قوامه ان لا يكون افعالا في حدة ذاته
ولا في مفهومه فليس كذلك اذ الحكم على تقدير الدخول في المفهوم وان اراد به عدم الدخول في
الذات دون المفهوم فلم يترتب عليه قوله فلم يكن مما زاع عن شخص اخر من حيث هو وبه اذ الهوية عبارة عن المادية

دخول

الى اخر ما ذكرته واطلاق الشخص على الشخص غير ضروري واما ان لا يتكلم ما هو الشبهة ان القول
اطبقوا على ان لا يدخل في الشخص سوى الحقيقة النوعية وبنوا على ذلك ان جواب السؤال عنه بما هو النوع
فقط فاذا امتنع ذلك بناء على ان الشخص كزير مثلا ليس زيرا بحجته فانه انسان بل لا بد له من اعتبار امر اخر فيه
ولذلك اذا سئل عن خصوصية زيد وقيل من زيدا واجاب شخص هو فاجيب بانه انسان كان الجيب هو ما
عند العقلاء لم يكن في جواب النسخ بل من اراد ان يحقق مقصد القوم فلا بد له من تحقيق الامر لا التمسك
بامثال تلك النوع بغيرها فان النوع ليس حقيقة فانه القوم يدعون بها ومن ينهضهم لا بد له من
اقتناع الدليل على مدعاهم وان راحة الشبهة وما ذكره لا ينبغي مبني منها اذ لم يثبت ان التميز هو مقتولان
العرضية لا غير فثبت ان المقولات المعنوية خارجة عن الشخص كمن ربما كان الشخص اما اخر ابل يكو
يخرج العقل بان الشخص سابق على الاعراض المكتشفة بالشخص فان شخص العرض فرع شخص العقل
المبهم لا يبين غيره على ان خروج تلك الاعراض مطلقا عن خصوصية فان زيد غير كذا ومعه لا امر اخر غير موجود
والسنة المذكورة مستقيم اذ لا يلزم ان يكون معلوما بالخصوص بل ربما يلزم ان هناك امر غيره عن غيره وان يعلم
خصوصية كذا فعلى الانواع فانها تعلم مثلا ان حقيقة المتكلم طيسا مرادف من غير ان لم يعلم بالخصوص بل اكثر
فصل الخطاب اوجي كذا وانما يميز المذكور عن غيره لان هذه الشبهة ظاهرة في لا يقال الشارح يسلم كذا قسم الاراء
عليه لا نقول تسلية فكل غير مطلق ولو سلم تسليم كذا فحيث لا يسلم اخر وليست الكلام على التسليم ولا بد الحكمة
عليه ان يكون ان يقال انما استخوفت ذلك لانهم اصطلحوا على ان السؤال بما هو لطلب الحقيقة الجنية ام النونية كما ان السؤال باقي
عن شخص التميز وكذا ان لو كان السؤال عن مثلا عن زيد لم يتكلم بالنوع وقد استدل على وجهه كما عرفت لا بشرط ان يكون في الوجود
ان هذا اكثر من المذكور في الشفاء فانه قد ان الحيوان بما هو حيوان لا بشرط ان يكون في الوجود لان هذا الشخص
حيوانا فحيوانا هو موجود في الوجود من حيوانا هو موجودا كليا فانه وان كان غير مفارق للماهية فانه في سببها
موجود في الماهية على ان شئ اخر معتبر بذاته ووجود حقيقة بذاته وان كان عرض تلك الحقيقة ان يفارق في الوجود امر اخر
ثم بالغ في التسليم على من زعم ان الوجود هو حيوانا فقط وان الحيوانا هو حيوة وقال واما الحيوانا بشرط ان لا يكون معه
شئ اخر لا وجود له واما الحيوانا لا بشرط شئ اخر فلا وجود في الاعيان فانه حقيقة لا بشرط شئ اخر وان كان مع الف
شرط يفارق من خارج فالحياة مجرد الحيوانية موجودة في الاعيان ولا يجب ذلك عليها ان يكون مفارقا بل الذي هو في نفسه
تعالى عن الشرايط اللازمة موجودة في الاعيان وقد اكتشف من خارج شرايط واحوال فوفى حده وحدته التي هو با واحد
من تلك الجمل حيوان مجرد لا بشرط شئ اخر غير ان الحيوانا حقيقة ابعراضه هو التي هي الطبيعة والمخوف بذاته هو الطبيعة
التي يقال ان وجودها اقدم من وجود الطبيعة تقدم البسيط على المركب وهو الذي يتقدم وجوده بانه الوجود الاصيل
لان سبب وجوده با وجوده ان غاية الله تعالى ما يكون مع مائة وعوارض وهذا الشخص ان غاية الله تعالى
فهو سبب الطبيعة الجزئية ولقد ذكر في كلامه تقدم الطبيعة من حيث هي على الطبيعة الشخصية والكنية تقدم

البسيط

البسيط على المركب وبعد الاشارة باطراف هذا المقال لا يخفى ان المراد ليس ما قيل بوجود الطبايع وجوده
افرادا فقط كما ذهب اليه الشارح ببقاء الاخرى بل المقصود اذ هو مجرد مثلا وهو في حد ذاته حيوانا ناظم
فكل ان زيد موجودا العرض انما هو موجودا واذ كان الحيوانا الناطق موجودا كان الحيوانا موجودا وكذا ان الناطق
موجودا ثم ان نسبة الوجود الى الطبيعة من حيث هي اقرب من ان يكون باحثة زمانا نسبة الى زيد بل ربما كانت
اقدم بالزمان فانه الانسان مثلا موجودا قبل وجود زيد كمن كان الالهة باحثة مخايمة وتقوم فلما جهة الخادم
فانها اذا اخذت بحيث يمكن ان يدخل فيها ما يمكن حصوله على ما سبق فمن هذا الاعتبار ممكنة الاتحاد معها
اذا اخذت من حيث الوجود بالفعل حصل الاتحاد بالفعل في الطبيعة التي وجودها اقدم باعتبارها
الاتحاد باعتبارها وجودا باعتبار التقوم مجردا لا ينفك انما وتنفك الامر غير منقضي بالامور الخارجية بل ينفك ان
حكم التقدم عليه لا يصدق عليه من حيث الخلط فايقن ذلك عسى ان يشفعك في بعض المطالب العالية
واعترض عليه بان هذا الذي قد اقررت في الشارح في بين الاتحاد والالتزام في الوجود بقوله
فان وجود العرضي كالاسم متأخر بالزمان عن وجود موضوعه كالشوب بل قد يتأخر عنه بالزمان ايضا
فكيف يتوهم بينها الاتحاد الحقيقي بحسب الوجود كما نقلت عنه انفا فاعلم شئ مقالة هذه وحكم منها بان
الطبيعة من حيث هي متأخرة مع زيد في الوجود ومقدم عليه بالزمان وبالزمان وبانه اراد بقوله اذا
اخذت من حيث الوجود بالفعل حصل الاتحاد بالفعل ان يحصل اتحاد الطبيعة وحدها مع زيد فهم اذا
فيه امر اخر عنده وان اراد ان يحصل اتحاد الطبيعة والامر الاخر في كلياتها مع زيد فم كن لا يثبت
ذلك ما اذ قام من اتحاد الطبيعة وحدها مع هذا الاعتبار وحكم يترب عليه قوله في الطبيعة التي وجودها
اقدم باعتبارها الاتحاد باعتبارها وجودا من البين ان القائل انما حكم يتقدم الطبيعة بشرط عدم دخول
شئ اخر فيه وصرح بانها من هذه الجنية الاتحاد معها ولا يصدق بل المتحد هو الطبيعة من حيث هي لا
بشرط شئ ولما كان الطبيعة لا بشرط اعم من الطبيعة بشرط لا شئ ومنها بشرط شئ كان له مخايمة مع افراده
وتقدم عليها بالاتحاد الاول واتحادها مع بالاتحاد الثاني ولذلك قال نسبة الوجود الى الطبيعة من حيث
هي اقدم بالزمان باعتبارها كمن كان الالهة باحثة مخايمة وتقوم فلما جهة الخادم ووفق عليه ان الطبيعة التي
وجودها اقدم باعتبارها وباعتبار اخر وقياس العرض على الزاقي قياس فقرت من غير عام مع ان
العرض باي اعتبار اخذ لا يتقدم مع العروص حقيقة وجعلها فان جعل الثوب غير جعل الاسود
مضرورة كيف لا ووجود الاسود موقوف على وجود الثوب والسواد ووجود الثوب لا يتوقف على
شئ منها فبين العرض والعروص من خواص الاتحاد كما بين عروص خارج وعروض موقوف
واحد ومنه لخل مطلق الاتحاد كما مر مرارا فان لم يكن الخلل في الصورتين الاخيرتين متعارفا
عند العامة مع شيوع حمل العرفيات على موضوعاتها لان العرفيات مشبهة بالزائيات في اكثر الامور

فما يظهر الفرق عندنا بين اتحاد الذاتيات واتحاد العرضيات كما تقدم مع الطيب شافنا ان القائل
لم ينس مقالة بل المعنى بل يحسن قريته **قوله** الاجزاء العقلية للموجودات التي رتبة قلت في الحاشية
لارب في ان مفهوم هذا الاعم ليس عين ذات زيد بل نسبة الى نسبة العرفية فلا يكون وجه زيد
يعني وجه مفهوم هذا الاعم حتى يلزم منه وجه الاعم نعم له اتحاد مع زيد بالعرض فهو بالعرض
بوجوده وكذا الاعم فان قلت كان الاعم بوجه بوجه زيد بالعرض فكذلك الابيض فلم يحكم بوجه
الابيض دون الاعم مع انه لا فرق بينهما في انها موجودان بالعرض بوجه معروفهما بل الفرق ان
الابيض موجود بالذات بوجه متأخر عن وجه الموضوع والاعم ليس بوجه بالذات اصلا فان قلت سم
علم ان الابيض موجود بالذات الاعم دون الاعم قلت بانه اذا لاحظ العقل مفهوم الاعم ظهر انه لا
يتوقف الاتصاف به الا على ذات مخصوصة بل سلب البصر عنه من غير ان يزدرك امره الوجود بخلاف
الابيض فان قلت هذا انما يدل على وجوده البياض دون الابيض كما مر في شرح به الشيخ وغيره
ان العرض المقابل للوجود من العرض المقابل للذات فان قلت اما بغير اتحاد اذا لا بشرط شيء فهو
عرض وان اخذ بشرط شيء فهو بغير ابين مثلا واذا اخذ بشرط لا شيء فهو العرض المقابل للوجود
كما ان الطبيعة الا ان جنس زيادة باعتبارين اذا فصل وصورة باعتبارين طبيعة العرض
عرض وعرضي باعتبارين وهذا تحقيق الفرق بين العرض والعرضي لا ما يتجلى من الفرق بينهما
بالذات فالمدرك بالعرض والذات هو الابيض ثم من خارج يعلم ان الابيض مقارنا للوجود
اخر هو غوب او غير ما حقه لو لم يكن كذلك لملاحظة لم يعلم انه شيء ابيض بل جاز ان يكون
ابيض علامة كما ان الثوب غوب بذاته وح كما كان بياضا وابيض اذا البياض هو الابيض باعتبار
التفصيل ولذلك لا يحمل على مجموع المروض والعرض وذلك كما ان البدن اسم للجسم حيث انه
مادة النفس ولذلك لا يحمل على مجموع النفس والبدن بخلاف الجسم فانه اسم له بما في اعتبار اخذ
فلذلك يحمل على مجموع اذا اخذ لا بشرط وهذا وان كان مخالفا للاق ويل المتأخرين حتى الشيخ في
الشفا فهو الحق ويلحق اليه كلام العلم الكافي في المراحل الاوسط ويوافق التعليم الاول
بحسب ترجمة جنين ابن اسحاق عن اكثر المتكلمين بالمشقات كالفاعل والمفعول وغيرهما
اور في التمثل المشتقات وما في حكم كلاب والابن وفي المكان وفي الوقت ونظايرها وبشهادة
الفطرة السليمة من ذي فطنة قوية فان قلت من يقي وجهه اكل الطيب بقول الموجود في الخارج
امر بسيط اذا وجد في العقل انتزاع من الجوانب والناظر مثلا فليس بالحقيقة جزئين الموجود
في الخارج بل امرين متزعين من الاعم بعينه من غير فرق قلت لو كان كذلك لما كان زيد وجوده ذاته
حيوانا ولا ناطقا لما علم ان الماهية من حيث هي لا شيء فيكون من جهة الحواض وكذا الكلام فيما هو

وان

وان لم فان قلت لعله سيع ان يكون شيء تاما من الكليات فانها لموجود في الخارج بالعلم الذي
اعتبرته فقلت يلزم عليه ان يكونا في جميع المفردات الكلية معلا بجهة كما هو شأن اللواحق كما ان زيد
يحتاج الى جاعل يجعله انسانا لا بالعلم الذي ارشاه اليه ان حق بل العلم الاخر ان يتوسط الجعل بينه
وبين الانسان او المخصوص ان في وجوده امر اخر لا يقال لعل الجاعل ذاته لانا نقول ان يكون وجوده
متوقفا بالذات على وجهه كما انه يتقدم على وجوده ابيض فيكون الانسان من اللواحق المتأخرة عن وجوده
ثم ليس الكلام في خصوصيات المواد بل نقول ما يقوم فيه الاحتمال لا يحكم عليه بانه ذات والكلام
فيما هو ذات والتفتيش بوجوب ان بعض الموجودات ذاتها بياض او غوب او غيرهما او ما شبه ذلك
وليس بالشيء اخر صارت تلك الاشياء بالعرض ونحن انما ندعي انه وجود تلك الطبايع التي تلك
الموجودات في حد ذاتها هو وجود تلك الموجودات ثم لا يخفى ان هذا التعاليل ينبغي وجوده للموجودات
لما رتبة في العقل حقيقة واعتبر في علمه من وجوه منها ان اراد بقوله مفهوم هذا الاعم ليس
ذات زيد ومختار مع في الخارج فم ان لو لم يكن حين زيد ماصدق الحكم بالان في بينها كمن يصدق
ان يقال هو هو في الخارج وان اراد ان ليس ذاتا لم يكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون مختار مع ذاته
وهذا الاعم يخرج زيد يكون منه وج يكون وجوده لا محالة وجوده وذلك خلاف لقوله لا يكون
وجوده زيد بجهة وجوده بهذا الاعم ومنها المفاصلة التي ذكرنا في الحاشية السالفة علما اختار من
ان مثل الابيض والاعم وجوده ان بالعرض بوجه زيد مثلا بالعلم الذي قصده من ذلك ومنها انه
الابيض لو كان موجودا بالذات في الخارج بوجه متأخر عن وجوده زيد كما حسب لم يكن ذاته في الخارج
غير ذات زيد ولا لزم تحصيل الى اصل وتأخر ذات الشيء عن نفسه فيكونا ذاتا اخر حتى يكون في الخارج
ذات زيد وذات الابيض فلا يصدق ان هذا اذ ان بالحقيقة والاستقام انه موجود بوجه زيد
بالعرض كما حسب اذ لو كان كذلك كان موجودا في الخارج بوجهين وهو خالف عن التحصيل ومنها انا
لانم ان الابيض اذا اخذ بشرط لا شيء صار العرض المقابل للوجود اذ العرض المقابل للوجود مثل
البياض وذات موضوع خارج عنه قطعا وهي داخل في الابيض علما من حقيقة في مباحث الوجود
واذا كانت الذات داخل في الابيض لا يصير الابيض مجردا عنها اذا اخذ بشرط لا شيء اذ باخذ الشيء
كذلك يصير مجردا عن الحواض لاعتنا الاجزاء ولان الابيض الماحق بشرط لا شيء يكون ذات المروض
واخلافه وبها خارج من البياض فكيف يكون غيره ومنها ان المقولات لو كانت عبارة المشتقات
كما حسب لم يكن متباينة وقد اخذ تعريف كنهها تباين كالبافي ومنها ان لانم ان زيد لو كان امر
بسيطا في الخارج والعقل يحكمه الى الحيوان والناطق لم يكن جزئين موجودين في الخارج اراد بالجزء

ولا استقام

فان المص حيث ذكر في مثل تلك الجاهات مثل هذه العبارة اراد بها العقول الثابتة لا المص كثره
 الخالوف من اراد حقيقة او ردت عليه في كثره الغواش ان يحتمل ان يكون ما جيتا مركبة من اجزاء كل واحد منها
 يكون مركبة من افراد كذا كذا من غير ان يكون هناك واحد حقيقي كما يجوز في تقدير ان يكون جميع العلوم نظرية ان يكتب
 علم بعم وكتب ذلك العلم على ثلث وهكذا من غير ان يكون هناك علم بدين وكتب الكثرة من الكثرات ذلك
 واحد حقيقي كما يكتب النظريات من النظريات بدون البداهة ذكرت في الحواشي مثل هذا المصعبان الذين
 وقت هناك ان الافان ان يتكسر بان التطبيق والاعتراض عليه بان ان لم يكن هناك واحد حقيقي
 لم يتكسر مركب من مركب من مركب اخر في اذا لا حظ العقل المركب معينا يجوز ان يكون مركبات مركبة
 ثالث وهكذا من باج وفاسد الى غير النهاية وما كانت الافاء غير متناهية لم يتبع للعقل بشكل الوجود
 اطلاع على جميعها فلا يظهر الخلف عندنا اما اذا لا حظ جميع الافاء الخروضة مجمل وتذكر ان حصول
 واحد منها يتوقف على وجود واحد اخر مقدم عليه كونه ما دام الواحد الآخر علم الواحد الاول لم يظهر
 شي من تلك الافاء قطعا وكذا اذا لا حظ ان هذا العلم يكتب علم اخر في ذكره لا يكتب علم ثالث
 وهكذا لم يطلع على جميع العلوم بعد نهايتها ولم يظهر الخلف عندنا واما اذا لا حظ جميع العلوم
 اجزاء فذكر ان حصول كل واحد منها في العقل يتوقف على حصول واحد اخر فلا يمكن ان يحصل
 واحد منها حتى يحصل منه واحد اخر كونه باسناد كسبته قطعا ثم اوردت عليه ان كون كل واحد من
 الواحد الاخر سببا في حصوله من غير ان يكون له احد منها علم في السلسل فاجاب بان
 كل واحد منها يتوقف على وجوده ووجوده يتوقف على وجوده بعض الافاء ووجوده هذا البعض
 ايضا يتوقف على وجوده ووجوده يتوقف على وجوده بعض الافاء وهكذا الى غير ما يحد من حيث
 يصير سببا لوجوده او منتهى بالذات فيكون شئ منها علمه هناك فاوردت عليه ان مثل هذا
 يجوز في سبب المعقولات كالصور العنصرية وغيره واما مثلنا بالصور العنصرية لانها موجودة قطعا
 ولم يمتثل بالدورات الكلية لئلا يتوقف على ان يقع بناء على انها غير موجودة مثله يقول اذا لا حظ
 العقول فادنا متعين جواز ان يكون حاصلات حادث آخر وذلك لا يجوز ان يكون حاصلات حادث
 آخر ثالث وهكذا من باج وفاسد الى غير النهاية وما كانت الحوادث غير متناهية لم يتبع للعقل بشكل الوجود
 اطلاع على جميعها فلا يظهر الخلف عندنا واما اذا لا حظ جميع الحوادث الخروضة اجمالا وتذكر ان حصول
 كل واحد منها يتوقف على حصول واحد اخر وهكذا يجوز بانه ما دام الواحد الآخر علم الواحد الاول
 لم يحصل شي من تلك الحوادث قطعا والى ان النفس في العلوم مست في الحوادث او ما في كل ما كانت هيته ان
 لا يجب اجتماعها مع المص في الوجود والتمس في الحوادث ايضا كذا في حكم بطلان الاول وادى السببية
 فيه ولم يكن ينبغي ان يقع في الافان فيها حصول ما ذهب اليه ان العلم كيفية هو وجوده في الخارج علم

لا يجوز

لا يجوز ان يكون للنفس علوم غير متناهية موجودة على سبيل التعاقب في التسلسل الحوادث وان كان باطلا علم
 اهل الجح كلف كلامه من غير من علمه وان فرض ابتداء علمه قد عوى به بهت مخالف للامانة العقلية والى
 الامر في نفسه علم ان هذا الحكي في بعض حواشيه بان احتياج كسبته جميع العلوم لا يتوقف على حدوث
 النفس بل على تقدير قدمها ايضا بنسبها كذا كذا من غير انها وفكر مشوبان ذهب الى ان امتداد السبيل
 لا يتوقف على حدوث النفس بل على كمالها في العالمين بقدر العلم وتوقف الحوادث الغير المتناهية
 واعتراض علم بان التقصير انما يتوقف لو كان التسلسل في الحوادث واقعا وليس كذا كذا لا يتوقف صدور الحوادث
 عن القديم علم النفس المذكور كما يجب بنفسه وجوده بل صدور الحوادث عن القديم بوساطة الحوادث التي تروى
 العلم الثاني قال لولا الحوادث لم يقدّر الحوادث عن القديم وسحق ذلك ان لا يتوقف التسلسل اصلا ولا في ان الحوادث
 لا يمكن هذه الدليل بطلان التسلسل في الاول بطلان الثاني ولم يتبع به بهت بطلان التسلسل المذكور من كان كذا
 متفانيا يجوز بعض الفلاس بلا داعي به بهت مقدمات دليل بطلانه ولم ينكر ذلك بعد من الفلاس
 وهو وان فرض ان العلم كيف ولكن في ذهب الى انه موجود في الخارج اصلا لا في علم مثله
 ادعى دبره ان القصور السببية مقدمات للقصور اللاحقة وهكذا متناهية في الصورة السببية على النقطه
 وصورة النقطه بصورة المفضة وصورة المفضة بصورة المتناهية وهكذا في الصورة السببية على النقطه
 اللاحقة للجنس فالتسلسل في تلك القصور ثابت علم اصوله بل ان اسواء كيمر سلسلة الحوادث المرتبة
 المتعاقبة كاسبنته في موضع يليق به ثم قد طرح القدم من الزم بان شرط بطلان التسلسل كونه
 احاده بمتتمة في الوجود وان البرهان لا يرس في الامور المتعاقبة ولم يكلف في ذلك من الحكماء
 حسب ان التسلسل في الحوادث غير واقف على متتمة مع انه خلاف الواقع وانه لا يتوقف صدور الحوادث عن
 القديم على التسلسل كذا كذا في خلاف اجماعهم لكن ما ذكرنا يتضح في الاشتراط المذكور الذي
 اتفق عليه القدماء ان لا يفي علمه لادى في ان ما ذكرنا يجرى في جميع صور التسلسل سواء كان في اجزاء متتمة
 او متعاقبة وان حاصله ان اذا لا حظ العقل تلك الامور الغير المتناهية اجمالا يجوز بان كلامها يتوقف
 على غيره فلا يمكن وجود شئ منها وبقية وجوده يدعى البدئية في التدرج الذي هو بطلان التسلسل
 ومعناه بطلان السلسلة المتتمة علم احاد مرتبة غير متناهية يتوقف كل منها على الاخر فيتوقف كل منها على غيره
 مع وجه جميعها في وجودها التسلسل قد عوى البدئية في التسلسل كذا كذا في التسلسل في الوقت في التسلسل
 اشياء حصول شئ منها هو وجوده البدئية في كل التسلسل ولو فرض انه مقدمات الدليل فبما جيت
 في كل حكمة ايضا وما ذكرنا ان العلم كيفية ولا يذهب الى انه موجود في الخارج في كل حرف لانه اذا كان الامر على ما
 علمه المحققون ان العلم هو اللاحقة في الذين قالوا بالوجود مثلا وجوده في الذين
 واما وجوده في كذا كذا في العلم بامور المتعاقبات فلا مدنى في كونه في وجوده في الخارج او في

المتعاقبة

بقيته

يحملها في ذاتها كما انبت في المركب فلا يخفى ان غير متصف بل لا يجد في هذا فرقا بين المركب البسيط والمركب
لا بد من بيان والوجه في منشأ هذا القول ما قد ذكرناه مع كسيف العاج واعترض عليه بان قد بين
ان راجح المعنى الذي يحتاج في المركب فيه في نفسه مع قطع النظر عن وجوده الى جاعل دون البسيط
بعض الافراد في بعض اقسام البنية اشياء كسيف هذا المعنى في البسيط فلا يمكن ان يحتاج الى
الى جاعل في هذا المعنى وهذا التقريب يكفي في الحكم بان المركب يحمل هذه المعنى دون البسيط
ولا يتبادر ذلك ان يتبادر كما في الجولية او في غيرها بمعنى اخر ولا ان يكتفى بالبسيط بالجوهرية في هذا
لو انك ذلك مع لو لم يبين المعنى في المركب في ذاته فحمله دون البسيط في تلك النقطة لا يتبادر
ذلك في المركب فبين مثل ذلك في البسيط انما تعين المعنى في ظهوره مع كسيف في البسيط لا ووجه لهذا
الابواب من البنية ان المراد بالجوهرية هو الامتياز الى الغير سواء كان فاعله او جزءه متوقفا
او غيرهما كما قد خرج به الشارع على ان الدليل المذكور على ذلك يقتضي في الاحتياج الى العروبة
شعوب ما من شأنه ان يتصور في الاحتياج الى الفاعل فاذا كان الدعوى ان الجولية بهذا المعنى
على الامة المركبة لتداتها مع النظر في وجهه فلا يتصور ووجهه البسيط ويرد عليه المنع بان المركب
وان في اختصاصه بالاحتياج الى الافراد في ذاته دون البسيط فلا يلزم ان لا يكون البسيط
محتاجا في ذاته الى جاعل كسيف مع قطع النظر عن وجوده فان المتعين ان الاحتياج الى الغير
لا يتصور في البسيط مع قطع النظر عن وجوده ولا يلزم من عدم احتياج البسيط في ذاته الى الافراد
لا بد من انتفاء جاعل في ذاته الى غيره مطلقا فظهر ان منشأ الاعتراض الاعراض عن المعنى
الذي هو المصور في هذا المقام بل ارادوا به جاعل فقلت في الجواب ان مقتضى الاحتياج
الحاجة غير ممتلئة لانها معلول لم على ان فيه ما قرنت احتياجه الى الافراد لا ينافي في الحاجة الى
ويخرج الى ان يتصور في المركب كجولة الله فان الافراد يغير بالانظر في ذلك المركب فتصور في الجبر
كلان البسيط اذا لا يتصور هناك كجولة الله فلا يتصور في الجبر بناء على ان المركب في نفسه
من الجبر لا يتصور في المعنى كما سبق وقد فرادهم بالامكان ما تم كسيف في ذاته في ذلك الموضع
وذكرنا ان الافراد يمكن كونها ذلك المركب بالانفصال في البسيط فيكون كونها اياه يمكن على هذا
الجواب ان ليس الافراد هو المركب كما هو المشهور فلا يتصور جاعل اياه في البسيط في الافراد
الحادية لا يغير عن المركب الا بالوحد في تلك المصروف في يتصور في البسيط وايضا ان عدم تحقق
بعض الافراد في البسيط اذا اشتداد اذا كان يمكن الوجود كما نذكره في سوادا انما يمكن ان يكون
ان لا يوجد الفاعل مطلقا فلا يكون السواد سوادا ولا ثمة فقلت به كما سبق واعترض عليه
اما ان فلا يمكن ان فيه اشتداد الحاجة الى الافراد كونه في اشتداد الحاجة الى فاعل انتفاع معها

الى بعض

الى بعض وهو المراد وانما ثاب فلا يكون السواد سوادا واجب لا يمكن قوله ان يكون لا يوجد
الفاعل فلا يكون السواد سوادا كما مر مرارا فقلت على ما سبق يكون جاعل الدعوى ان البسيط
لا يحتاج في ذاته الى الافراد وانما على ذلك بعض بعض البنية والمركب يحتاج في ذاته الى السواد والاول
لنقلنا في بعض اقسام البنية البسيط مالا جزاءه وانما في بعض اقسامه تنقسم على ان البنية ان البنية
كونها لا يتبادر وانما يحتاج الى جاعل او لا فذهب بعضهم الى ان جاعلها في ذاته الى الجاعل
انها في انفسها متوحد واخرون الى ان لا شيء منها كذا بل انما يحتاج الى جاعلها الى الجاعل في الوجه
الى ان المركب يحتاج في ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط ولا شك في تخصيص الامتياز
بكونه الى الافراد فاعل الانظر مع كسيف لا يلزم من ذلك الاحتياج الى الجاعل في ذلك
لا يخفى على المتأمل ان ليس هو جاعل الثالث كما ذكره كسيف وقد خرج هذا القول بان الاحتياج الى الفاعل
من لوازم الامة كونه مطلقا بل جاعلها في ذاته الى الجاعل في ذاته الى الجاعل في ذاته
بعض بعض الافراد الى بعض كسيف البسيط فانه يحتاج الى جاعل كسيف في وجوده فقط فلا بد من جاعل
عليه ان ما لو كان الله انما واعترض بان ما لوح اليه غير متصف كما لو كان قد عرف ان ما لو كان
على ما لو كان الله غير متصف عليه ثم نقل عن بعض المتفلسفة ان الله لا يقال هو جاعل في ذاته في قول المتول الثالث
لا يتصور فيها كجولية في ذاته وقوله وبنابذات فان المركب كجولية في ذاته مع قطع النظر
دون البسيط بل ان على ان وادع قال ما قال بنى الجولية في البسيط وانما في المركب في كونها لا رتبة
ما هي البنية وانما في المركب وهذا بعضه هو البنية التي هي جاعلها في ذاته في قول الكراد ان هذه الجولية
بالنفس الى ذات المركب وانما في الافراد على ما ذكرنا في البنية الى الوجه فقط وليس فيما ذكره
دلالة على ذكره اجمالا **سؤال** وكذا السؤال وكذا السؤال ما ذكر في الجواب ان هذه الجولية
الى ذات المركب وفي البسيط بالنسبة الى الوجه فقط كما قد سألنا ان المركب على قدر هذه الجولية
الى الافراد بل قد يكون عدمه وعدمه وان عدم احتياج البسيط الى الافراد فاعلها الى الافراد
عدم احتياجها في ذاته الى جاعل كما بيناه سابقا وانت تعلم ان ما ذكره في الجواب هو ما ذكرناه ونقدم به
الابواب به يبقى عليه ما لو كان عليه **وكذا** وجهه في الذهب متفق على وجهه ما فيه
قبل من اذ قد يقتل البنية فاعلها في ذاته في الجبر انما جاعلها في ذاته في ذاته في ذاته في ذاته
كسيف الذهني او الجبر بغير الاقارب اربعة تقدم الجبر الجبري كسيف الوجه الجبري وهو لا يتقدم
الجبر الجبري كسيف الوجه الذهني وذلك غير لازم اذ افسر التمتع بافتقار حصوله على الجبر
تقدم الجبر الذهني كسيف الوجه الجبري وهو الجبر الذهني وان كان يتقدم مع الكل في الخارج
ذاتنا ووجهه ان يتصور ان يكون نسبة الوجه البنية حيث هو كسيف هو فاعل نسبة البنية

طائفة

وجه

اقول لما سلم ان الشيء المعتبر خارج عن مائة الهدوء واذل في مفهوم المشتق فلا يكون مفهوم
 المشتق جزءا من الاشياء التي هي مائة خارج عنها فلا يكون التبريق المعتبر المشتق قد افقوله ما ذكره
 خارج ولا ياتي كونه المشتقات مما يملك الاخذ من الاجزاء المحركة فيستقيم لان الاخذ في ذاته
 في المشتقات وخارجة عن المانية كان المشتقات خارجة عنها مطلقا فان قال ان ما حدد عليه
 المشتق وهو الصورة واذل في الهدوء فكلما في يكون معنى قولك الان في جوارحنا طين انهم جسم
 تاتي حيا من حيوان بالادوية نفس طعمه وقد تفرغ منه ان النفس مراتب كسما في البدن فلا
 يكون في طين لا نفس فلا يصح بهذا التبريق فان الحق مختلفا ما لم يستعمل في الايجاد في النار عليه
 هذا مع انه ما ذكره من ان الحار والصبر في البدن في الوجود والستوطان في الحقيقة في الحسن وما ذكره
 من ان ذات النار طين مختلفا عن الصورة لا يطابق ما نقله من الحكم المانية فان الصورة هو النفس
 التي طين لا كونه ذات النار في قد فسر الشيخ القاطن من له نفس متكلمة لا بالنفس المتكلمة واما
 هذا من ذلك **قول** اوله لا راد واحد فيكون في هذا الخبر في نظر لانه ان كان المراد بتوابعه
 وان يكون هو الامور متقدمة بان يكون مقدرا عليه ليعتبر ان متقدمة ضرورية وان كان المراد
 اما يكون حادثة على امور متقدمة فان قسم الاول غير محتمل لان تلك الاجزاء حادثة في المانية
 لا في ان الكلام في تلك الاجزاء فيكون من قسم الاول الجاهل والجاهل لا يكون القسم الاول
 الخارج من قسم مية الاحتمال الاول لانه المعتبر في القسم الاول اما يكون الامور المتقدمة
 التي يحدد عليها تلك الاجزاء متقدمة في الوجود وليس ذلك هو الاحتمال الاول انما يحد تلك
 الاجزاء في الوجود مع اختلافها بالمانية وان كان المراد انهم من العميق فلا ياتي من قسم
 وانما يجوز تصور الامور متقدمة بالمتن الاول وهو لا راد واحد بالمتن الثاني فيكون مخالفا
 في مفهوم متقدمة في حادثة عليه ويمكن ان يقال بعد اختصار المتن الثالث ان المعتبر
 في القسم الثاني ان لا يكون هو الامور متقدمة بل الامور متقدمة برلاس واحد في نظر المتأخرين
 ثم ان سبب الحقيقة قدس من حصر الاحتمال في الثلثة في الكلام الثالث في كلام الشارع ولم يسم
 الاحتمال الثاني في حين ذكره اوله في اخر الثالث في الكلام الرابع في ادوية البرهان في
 ولم يذكر في الاحتمال الثاني لان عدم ما راجع الى الاحتمال الثاني وجازع عن البحث عن الآخر كما يظهر
 من الدرو واخر في عليه ما اوله في اختار ان المراد من امور علمية فهو ما يستتبعه قوة فلا
 الثاني قلنا ان ادوية ما يقدّر وقوة القسم الاول كما يفهم مما يشوب في ذلك فيمكن بطلان الكلام
 من انهم يريدون التبريق لا يقتضي وقوة معا وهو وان اراد ان غير ذلك في اقتصر عدم وضع
 القسم الاول وقوة القسم الثاني في يدل على ما ذكره في معرض الاستدلال لا ينفذ ذلك او يختار ان

ان المراد انما حادثة على امور متقدمة ان كان هذا المعتبر مستفاه من العبارة قوله القسم الاول في كل
 على التبريق وقوة القسم الثاني على متقدمة به عدم وقوة وقوة القسم الاول يدل ولاخذ وانه
 كما عرفت في الصورة الاولى متصلا واما ثانيا فلان الصورة لم يبره بالمتن الا من القسم
 العلوية والحق فيكون يستقيم عليه بلا قربة **اقول** لا يشك ان من له او ان شئت ان المراد عدم احتيا
 البحث وهو الاجزاء في العقلية لا عدم احتيال على قدر احد التبريق وكيفية يد يد ولم وانما ان
 المراد ذلك فانما حاصل احد التبريق لا يحل الاخر فالمراد الذي ذكره في جرد اشياء لا حادثة فيه
 ان الاجزاء العقلية متغايرة في مفهوم متقدمة في حادثة عليه من حيث انها متغايرة في المفهوم لا يكون
 صورة علمية لانه اذا انما في المفهوم يترتب على كونه معلوما انما امور متقدمة ضرورية في كل
 القسم الثاني ومن حيث انها متحدة في حادثة عليه لا يحل القسم الاول وهو انما حادثة على امور متقدمة ولا
 ان الامور متغايرة في التبريق والاختلاف المذكورين لا زما بان الاجزاء العقلية معلوم في مفهوم لها فلا يحل
 التبريق بين التبريق المذكورين لان كلاهما التبريق باء احد اللازم بين المعلوم كونهما الاخر في
 من انهم انما اختار القسم الثاني مع نظريته بان غير مستفاه من العبارة وعند ذلك اقول ان جاز
 الحيل على ذلك مع عدم ان في في في المعتبر في المتن الا من وانما يكون من العبارة ولم يصور بذكر المتن
 فان عدم وجود الصورة بهذا المتن الى استند عدم كونه بهذا المتن جاز العبارة فان جاز الحيل على متن
 لا ينفذ بالعبارة لم يكن لهذا الامور وجه املا على ان الصورة لها معار كسما منها ما ينفذ في شق
 وهو يستعمل الصورة الذاتية والادوية المتفاوتة فان الشيء ينفذ بهذا الفعل وجه بالامور المتفاوتة
 عليه ولذلك يقال انه معلوم بذلك الوجه بل يقول الامر المتفاوت على الشيء صورة له باجتماعه
 في الذاتين فظهر ان قوله الصورة لم يبره بالمتن الا من من الصورة العلوية والحيل على كلامه في كل
 ويستفاد منه انه كانت في الحواس الحقيقة ان المتن لا يشك في النسبة بالحقيقة فان من الايقين
 والامور في نظرية ما ينفذ في الذاتية سببه وسببه وانما للمعنى ولا ينفذ في مفهوم الوصف لا حادثة
 ولا حادثة ان لو في مفهوم الايقين متساوي كان معنى قولك الثوب الابيض الثوب الذي الابيض
 ولو في حادثة في مفهوم كان معارفا الثوب الابيض ولكن معلوم من الاشارة بقوله المتن هو المتن
 البياض ووجه في العقل بكم اما بهيئة او بمرحان بان بعضا من تلك المعاني لا يوجد الا ان يكون مائلا
 يا عظمة اخرى معارفا اما ان ينفذ في لاجزاء منه وسببه بالعرض بعضا ليس كذلك ولو لا تلك الخصومة
 لم يندم ان يكون هناك شيء هو الابيض والاسود وهذا انما ينفذ لاجل بالنظر الى ما انما
 مثلا باعثة لغيره ان لا ينفذ البرهان الدال على ثبوت اليقين بان هناك شئ اخر حيثما بالعرض
 ومن هنا يظهر ان الاوضاع على المشتقات وما في حكمها كاسبق التبريق ولذلك استعمل في

قد وفل فيه ما جعله وما اختلفا فيه من هذه الطبيعة واحدة هذا حكم وان كان قد اختلفا فيه
أمر له قول غيره فيه فلهذا العبارة لا يدخر ما استنبطه نعم حكم كونه النوع في ماهية الاقوال
وان امتياز الاشخاص انما هو بالموارد والتمويل علم البديع في جميع العلويات تنفس على ما مضى
في مواضع من تعليقات **قوله** مع ان الانب كما لا يقتضيه قلت في الطرائف لانه اذا دخل وهو في
والثاني رفق ونظم المقرض ولم يقرض عليه خروا القامة **قوله** بنوع مع الطرائف في الطرائف في ذلك
ازدنا وهذه العبارة من غير الخطأ وان كان في الواقع فيها من غير ما يليق بها كما ينبغي ان لا يخلو المذكور
قال المقرض وفيه جف ولم يبين وجهه وما اقول بغيره **قوله** لكان السابط فهو على ما يبين
ان في قول لا يلزم من عدم جزئية السابط ان يخرجه الماينة عن جوارحه ما وقع لا يخر
الماينة عن كاي سبي الا يبين ان الحواجز لا يخرجه المقرض عن الناطق وان كان جنة للمقرض عارضا
للناطقة **قوله** المتبر في الفصل التوسل الا يبين ان الماينة نفسها قد يكون عارضا لغيرها ولا يفسر
ذلك باعتبارها عن غيرها وقد يطلق ذلك في الطرائف وغيره من تعليقات **قوله** وليس كالمال
قول مبر في كنهية التركيب الجسم من القوى والصوره يقتضيه مقتضى ان الماينة في انفسها
ان يقيم شيئا لشيء اخر ويكون لكل منهما ذات على حدة في التركيب منها فكونه في البرك كثيرة
كثف البت من البتات وتركيب الامور من اجزاء الماينة والسوادية والاما ان يفسر شي آخر ومقتضى
ويكون كالمجموع في البرك زان واحدة فيكونا فذاك امر واحد موصوفين كل واحد منهما وعن
التركيب ايضا كصورة في يد كاتبا على ذات واحدة في الخارج وليس هذا القسم بالتركيب
واجزاء هذا القسم مما وقع في التركيب من الاجزاء هامة في نفس الامر وان كان الصدق لا يمتنع
فيكونه فلهذا القسم الاول ويزيد صدق اجزاءه على عدم الحواجز في نفس الامر من غير
المستوى الحواجز والظرفين فان قلت لا كانا بطريقتين في القسم الثاني واجزاءه في نفس الامر فكيف
التركيب منها قلت اعتبار التركيب من حيث ان العقل يقسم ذلك الواحد لما يقسم نظر اما احد
الجزئين قد يكون فيه فجزء الآخر خالصا عنه از نظر الامر كذا يكون هاتين اجزاء
يقسم هذا الامر من حيث انه عين احد هما وبق من حيث الآخر كالجسم والماينة في انفسها
امر واحد هو الشخص مثلا وازدنا في الشخص اندم من حيث انه عين الثاني وبق من حيث الجسم
في الجوارح القسم فليعلم لا ان ذلك مقتضى في نفس الامر مع قطع النظر عن قسم العقل
ازدنا في هذا اذا علم وفكر ان تركيب الجسم من البهول الاقل من الماينة والصوره
واثنين فليست في الخارج منه صدق للماينة عليه باق اجزاء احد لا نقله الخارج عن بعض
الخطيقين بقوله ان الاجزاء المتمايزين في وجهه الخارج وان فرض بينهما ارتباط

اي ارتباط يمكن فيه ان يقال احد على ما لا يفسر ويقال بالجوهر شيئا بهذا الواحد او ان الواحد
يتحد به كمنه في العقل كمن الماينة على التركيب المذكور ان احد هو جنة كمن على العقل وقرب
به انفسها فلهذا فليكن كمن التركيب المذكور من القسم الاول ويحتمل ثانيا في خصوص ما بالبرهان
الثانية وهو ان يفسر على ما سائر البهول في الماينة فيقول ان الاجزاء المنطوية فاصلة
بالعقل في الماينة لثلاثة مثلا ليس في البانوت جزء من العقل والاكثاف المصورات البانوت
حالة فيها لان حلولها في الجوارح الاجزاء فلهذا السرايا كما اطلق عليه في جوارحها ولو كانت
لها المصورات البانوت حالة الاجزاء ان قد يكونا في ذاتها وفيها ماضيا وبعو على ان يخلق بانوت
غير مبرك من انفسها الاربع رتبه فلهذا التوافق عليه وكيف يكون الجوارح موصوفه في العقل
ولا يخلو في الزمان الطويل الفرس يكونا في ذاتها في موصوفه مع صغر حجمه وجزاؤه لا يمتنع
ولان الاجزاء العنصرية البت فاصلة في العقل كان في جنة في نفسه وان كان في ذاته
الصحي يكونا في ذاتها وانما لم يكن الاجزاء العنصرية فاصلة في العقل في الواحدة لثلاثة لم يكن
الموازينها ومن صورها في العقل القسم الاول من جزئ التركيب للذين ذكرنا في انفسها
اخلاط والافلاق ينقلب لثلاثة ينقلب لثلاثة ويقترب مضطربة وكذلك يقترب
في انفسها ان ينقلب قواما وليس ما عوالب في هذه الاثلاثا ما في العقل فهاج الاجزاء فيكون
كثيرة في نفس الامر ثم العقل ان يقسم كل واحد منها اجزاء في ذاتها فاصلا في نفسها ما
باعتبار وجنس باعتباره اخر وبغيرها بصورة له باعتباره اخر وفصل باعتباره اخر وبغيرها بصورة
باعتباره اخر وبغيره كذا كذا في الشيء في تلك العلامة مما انما يسوي والصوره
واحدة في الذات متعددة في الشيء وما ذكره في الاثلاثا ما في قوله فهاج الاجزاء السرايا في البرد
من فون مرتبة في صبي المراتب في الكافيه في الجانين اما اليسوي التي وجوده مالمس الاكونا بالصوره
فهي نايه في الجنة وما ذكره الامام في سائر الاثلاثا ما في قوله ان اليسوي البش في القوة وفي عقله في الجسم
وما ذكره بهما في البات كتاب العقل من قوله علمت ان الهواء الب في موصوفه فلهذا في جوارحها
والصوره التي انما ليس في العقل من انفسها من انفسها بل يبدى ان يكونا في العقل شيئا بالقوة كيف
لا ولو كان تركيب الجسم منها ان يكونا في انفسها فاصلة في نفس الامر لم يفسر بغيره في القوة فانه
الجسم كاي في النفس المصوره بانها ماهية الجسم كاي في النفس المصوره بانها ماهية الجسم كاي في النفس
في طمعات النفاذ بها حيث قال ان كل جسم طمس وما هو وصوره واحد وهو في نفس الشيء
على ما عو ما في النفس البانوت واما ان كان تركيب الجسم في انفسها فاصلا في ذاتها
في القسم الثاني من قوى التركيب هي نفس الصوره الجسم الماينة لان هذه الامر واحد موصوفه في ذاتها

في انما الاجزاء الخواص بالقدرة على واحدة بالاعتق كما فخصنا فان قلت التبرك الالهام في زكركم انما هو
غير معلوم لاننا نعلم ان القوة هي القوة كما زعم اليه الشيخ وبنيهم المعلوم وبنيهم
والشرك الاجازة بينهما مستلزم بخلافه وبنيهم المعلوم قلت لاننا ان التبرك بينهما مستلزم
لما عرفت من ان القوة لهما من متبعضا في الخارج حتى يكون هناك جوهر واحد
بالاعتق ولهم من صدد رتبنا واحد احد الا برهان الله كبريت فان الاشياء امر واحد يتقلب
الطاقة اليه بالوجاهة التي ذكرناها وموافقا لبق لسبب في الخارج جزء احد الاماوس والوجه
كسائر مراتب الانطالات المذكورة في الاعتق بتمتع طرأه في جوهر قابل للابتداء
في سائر مدارك الحكيما ولا فساد في ان يتلبس ببعض تلك الاشياء كقولنا الاجزاء والاعتق
لان يكون له مقدار ووضوح وقيمة وتلبس بأركان الحكيما لا يتلف من تلبس به من هذا
ثم كما جاز ان يتقلب الحيوان الامم آخر يكون فيه بعض صفات الحيوان دون بعض آخر من كان
مات النفس مثلا فانه يتقلب في المقدار والشكل والوزن والوقت والفاصل فان الاعتق
الان ان الامر لا يتقلب في المقدار والوضوح والتغير وبقي له اودا في الحكيما في الاعتق في خروج
الحول والضعف كما فيه بالقوة بالاعتق والدليل على امتناع ذلك فتد والسؤال احد ما بالقوة
ممكن بالاعتق فان يكون النفس الحول التي هي صورة الانسان جزء في كماله كالموتى في سائر
الصور لا جزء في كماله ولو كان جزءا في كماله لم يمتد من هذا في نفس من لفظنا وما يراوه
منه فيصدق عليه انه مدارك الحكيما وانما في السمع مثلا فان كان هذا المتبعض هو البعد لا البعد
لا يصدق عليه مدارك الحكيما اذ البعد ماوس ومدارك الحكيما هو كمين في موضع واحد
كان هو النفس مجموعا لا يصدق عليه مثل الحواس اذ فيه الحواس في الحول في الحول في مجموع
هو ماوس ايضا ومنها ان التوهم في قولنا اننا باحيوان الناطق وفرد الناطق بالمدرك للحكيما
وبهذا التبريق لا يصدق على النفس الحول وحدها وهو ظاهر ولا في مجموع النفس والبدن لانه ليس
قابلا للابعاد فلا يكون جسيما ولا في البدن وحده لانه ليس بمدرك للحكيما ومن ان التبرك
اختلف بين الحول وماوس تحت بكونه في سائر تلك العين واما الاشياء ما يمتد من كمين من جبرين احدهما
البدن وماوس والثاني النفس الممثلة في نفس كذلك لان كلا من تحت جنس اجزاء اذ النفس
تحت الجبرين الجبراء والبدن تحت الممارنة فلا يتبرك بينهما اصلا اللهم الا بالاعتق فيقولون
ذلك فلم لا يخبر ان يكون العقل الممزج ما يتلفه ويبدل امره اذ لا يمتد ان كان النفس
بذلك كمثل من كانا ويكون عتق ما يمتد بالقوة لا بالاعتق فلا يمتد من كمين امره اذ هو عتق من الجبرين

ويفي المار اليه ما والمرق بالحيوان الى طبعه من هذا الامر واما الطبع وهو ان كانا متساويين
كل واحد من الكيفيات ليس من حيث انه كذلك فذلك الذي من حيث انه كذلك لا يكون
الفرق واما يتبدل في ان التركيب بين النفس والبدن والحق ما ذكره يعني ان كتاب التحصيل يقول
فقد بان ان هذه الحيوانات والنباتات هي من جنس واحد وهذه الافعال لا يحد من جنس
الحيوان بل من جنس مطلق فيجب ان يكون له نفس واحدة في كل حيوان من جنس واحد
وهذا ما بينه ابن ابي عمير في الاخرى **اول** هذه الكلام قلت وان كانا هاهنا ففهم ان بعضه لا
يعرف من علمه قد ينفي ما قاله في تركيبه من استقلالية العقل ويورد عليه كمنه في قوله
في هذه الطويل اكثر من العقل العقل في كل واحد من هذه الاشياء فلهذا لم يشأ ان يحد من
فقول اول ان النعم بين الحيوان والنبات لا يحد من هذه الدليل وبعض من قوله لو
ما ذكره هاهنا العقل في كل واحد من هذه الاشياء في قوله لو لم يكن العقل في كل واحد من هذه
وما الدليل على ان هذا هو البدن مع كونه مادة قال العقل في كل واحد من هذه الاشياء
والفهم ما جاز في علمه فان العقل في كل واحد من هذه الاشياء هو صورة من صورة
اجزائه في علمه فان العقل في كل واحد من هذه الاشياء هو صورة من صورة
مكونه في ان النعم في كل واحد من هذه الاشياء هو صورة من صورة
كل نفس والعقل عليه ولا يحد من هذه الاشياء في كل واحد من هذه الاشياء
اما جنس هو النعم وفهم في كل واحد من هذه الاشياء هو صورة من صورة
والفهم في كل واحد من هذه الاشياء هو صورة من صورة
مع ان النعم قد حصر في كل واحد من هذه الاشياء هو صورة من صورة
في هذه الاشياء فانها جازية في كل واحد من هذه الاشياء هو صورة من صورة
بحر في علمه ان ليس من هذه الاشياء ما حصر في كل واحد من هذه الاشياء هو صورة من صورة
من هذه الاشياء في كل واحد من هذه الاشياء هو صورة من صورة
منها ومنهم من انهم قد يملكون المادة في كل واحد من هذه الاشياء هو صورة من صورة
في الاصل دون المادة في كل واحد من هذه الاشياء هو صورة من صورة
فانها جازية في كل واحد من هذه الاشياء هو صورة من صورة
عليه المبر من كل واحد من هذه الاشياء هو صورة من صورة
طول البرهان وهو ان النعم في كل واحد من هذه الاشياء هو صورة من صورة
وكذا هو في كل واحد من هذه الاشياء هو صورة من صورة

لنا البحث صارت وبسبب من ينفي بديه لا يعني ما من نظر في ذلك الوضع بدليل في نفسه المتعدي
وستفهم من كلام الشيخ ان الصورة اما قوتها مثلثات في جميع اجزاء المركبة التي هي صورة في كل
ما كونه الشئ ما بالاشياء من بعض الكيفيات واما بعضه في كل واحد من هذه الاشياء هو صورة من صورة
الطول دون العرض والطول فانه ما من جسم العقل من حيث الطول والعرض دون العرض
وما نقله في بعض الاستدلال من كلام الشيخ لا يدل على ما ذكره من ان يكون مراد الشيخ من ان
الصورة في الصورة في الذات التي هي من حيث كونه جازية في كل واحد من هذه الاشياء هو صورة من صورة
وهو ان يقول مراد ما يعلم في نفسه من كلامه من ان النعم في كل واحد من هذه الاشياء هو صورة من صورة
وهذه الصورة لا وحدة في ان النعم في كل واحد من هذه الاشياء هو صورة من صورة
واحدة بل على مثل هذا يعني ان كل واحد من هذه الاشياء هو صورة من صورة
ما نقله من الاشياء رات ونسبه فان معنى قول الامام ان النعم في كل واحد من هذه الاشياء هو صورة من صورة
الما جازية في كل واحد من هذه الاشياء هو صورة من صورة
صريح في هذا النعم في كل واحد من هذه الاشياء هو صورة من صورة
الذي بينه كالي وبين العرضيات وهو ان النعم في كل واحد من هذه الاشياء هو صورة من صورة
منها في كل واحد من هذه الاشياء هو صورة من صورة
انما في العقل هو صورة من صورة
نكده في كل واحد من هذه الاشياء هو صورة من صورة
في كل واحد من هذه الاشياء هو صورة من صورة
ومن يعلم ان معنى كلام الامام ان النعم في كل واحد من هذه الاشياء هو صورة من صورة
جسم بالعرض في كل واحد من هذه الاشياء هو صورة من صورة
والنعم في كل واحد من هذه الاشياء هو صورة من صورة
والنعم في كل واحد من هذه الاشياء هو صورة من صورة
النعم في كل واحد من هذه الاشياء هو صورة من صورة
وتال لم يكن في كل واحد من هذه الاشياء هو صورة من صورة
بان الانعقاد في كل واحد من هذه الاشياء هو صورة من صورة
مشقة من كل واحد من هذه الاشياء هو صورة من صورة
معتبة لان النعم في كل واحد من هذه الاشياء هو صورة من صورة
وانما نقله من ان النعم في كل واحد من هذه الاشياء هو صورة من صورة

في انما الصورة فطرية جزء منها والاعمالية في باقية يكونا الصورة مقارنتة وتكون ازيد من معنى الصورة
 والتركيب ليس هذا المعنى ايضا بل مجموع الصورة والاداة فان هذا هو ما هو التركيب والاداة من نفس التركيب الجامع
 للصورة والاداة بهذا الكلام وانت تعلم ان البرهان قد دل على ان مدرك الكميات لا يكون الا بالحواس
 فاذا كانا نفس متحد واحد البعد في الوجه والى غير جهة وباعتد كما قلنا لم ينطبق في الصورة الحقيقية فليعلم
 ان لا يدرك الكميات الا بعد الموت والى ان يكون يقصور الى الابد والى الوجود وان كان طول مراتبها
 البعد لا يكون الا بالمرتبة على الصورة فاصلا بالفضل بالتمتع الكلى لا كما اننا في المنطقة لا يوجد في الغذاء
 العقلية لا يوجد في الطبيعة وكذلك انما الصورة لا يوجد في العقلية فلا يقهر ما ذكره من ان بعضهم
 من لفظ انما معنى يصدق عليه انه يدرك الكميات ولا ثم انه يصدق على مفهوم انما انه جالس بل ذكر الشيخ
 وغيره ان المقادير التي بانها هي النفس الحرة وصفة بعضات الاجسام من فلكها به خشت انما في اليوم هو
 بالجملة الاطلاقات العرفية لا يقتضي منها الطمان الا ليس ان العرفي يعنى الجارح يعنى فخص الاجسام
 ويشير الى الوجه لما خفاه الى السمع من قوله انما من الجبروت وصفات الاجسام كما دل عليه البرهان والبرهان
 بالحيوان انما لفظ هو مجموع النفس والبعد فان هذا المجموع جسم كما حققه الشيخ في الشئ ولانه جوهر ممكن في فرض
 الابعاد اذ لا يندم ان يجمع اجزاء الجسم وفل في قول الابعاد فاما الجسم الطبيعي لا وفل للصورة النوعية
 التي هي جزء في ذلك بل في قوله لها للصورة الحسية لا غير فكذلك هذا المجموع يمكن فرض الابعاد فيه وان لم يكن
 للنفس التي هي صورة الصورة مد في قوله فليعلم انما يدرك الكميات اسر ذوات اكل الكميات الكلى الى النفس
 الحرة التي هي المدرك احبا فليعلم انما يدرك الكميات الكلى الى النفس الحرة التي هي المدرك احبا فليعلم انما يدرك الكميات
 فانهم قد قالوا ان صدق الحداه لا يبرهن بل ينع ان الحداه هو مفهوم صافته بهذا ان الحداه بالالف المدرك للكميات
 واما انما اريد به التفرع في القدر كانه في الابعاد فليعلم انما يدرك الكميات الكلى الى النفس الحرة التي هي المدرك احبا
 وفيها من قوله ان النفس المطلقة النفس وكثرته فيه فان البعد ينقص عليه من النفس صدق على مبدأ واليقين
 فاما في غير ما قلنا او ما يقوم مقامه كالاشارات مثلا لان التركيب الحقيقي من الطرق والادوات في مفهومه
 ان كان ذلك الحداه متعلقا بالبرهان والبرهان كاي من النفس والبدن وكذا في كل منهما فست جسد اقل
 لا يندم منه وبنت شعرى انما لم يكن للافلاك في الطبيعة مانا من الاتصال الحقيقي بل من افلاك في وجودها
 فلما انما ينع من التركيب الحقيقي والكمية كونه من التركيب الحقيقي من الحواس والحواس كالسيرة فليعلم
 ان لا يوجد بين جوهر وعدم التركيب بين العقل المتعل وبين الاجسام لانه ليس مستقلا عنها فليعلم انما يدرك الكميات
 والعرفي ولو كان كذلك كان نفسا لا عقلاني قوله العقل المتعل ما يدبره عبط حتى وان كان له
 احاط النفس مع البدن فلما لم يكن ان جود تدبير العقل والجسم كما يكون جوهر ايك فهو جوامع فليعلم
 ليس انما في تدبير رافى النفس والبدن يكون الصورة العقلية فادوية متيقن وشكل متيقن فلا يكون

يكون كقبة ولا يعبره اختلاق الحبس كما لا يخفى وفيه التغيير التزك في جوار انطباع الصورة الحسية في جسم فما الذي يخلق
 التزك بعد قطع القلب وفيه يطلعون ان طريق حبسهم في ذلك هو لا تصور اهل الجلب وانما انطباعها في مثال
 عند انطباعها لم يكن له في الوقت في ذلك عند انطباع المثال ثم ان كنت قد ذكرت في غير ما انطباعها كلام
 ان ما ذكره يقتضي ان لا يكون الهواء حاصلًا بالنقل بل يقتضي ان لا يكون الهواء شيئًا من الانواع حاصلًا
 بالنقل ضرورة ان كل نوع غير ان كانت الهوايا مستعدة مع الصورة في الوجه الخارجي فلا يكون
 جزءًا خارجيًا ويكون محمولًا على الجسم فلا يتحقق الفرق بين المادة الجسدية كغيره من النعم من ان الجسم
 محمول دون المادة والجميع انما هو سمان الخارج كقوله تصور حصولا حدثا في الحقيقة النعم فخر الطلح
 مطلقا بالاضطرار من الناحية فلا يخلو انما ان يكون المراد بالناحية ان يكون الخالق بينه محمولًا عليه ويكون
 مبتدأ لما هو محمول فان كان المراد الاول لم يكن السواء فاللاية بينه لا يكون باعيا بل محمولًا عليه وان
 كان المراد الثاني لم يكن الصورة حادثة في الهوايا لانها شبيهة بمثلها الهوايا فاعلم ان حقيقة وان كان
 المراد اتم كان الاسود ايضا فالان الجسم فيكون هناك في زمان موصوفه في الخارج وهو فذا في المذهب
 والاتفاق على ان هذا الخلق لا يقول ان يكون الاسود في زمان وان زعم حصول الصورة في الهوايا هو الناحية
 في الوجه الثاني وحصول العرض هو الثالث في الوجه كانا منبعا جديدا ثم الدليل على ان حصول الاعراض
 محال في طول الصورة واعترض عن ادراجها بالنقل ومختارها ان يكونا وجودا موصوفه ايضا في وقت بالنقل
 ولا محذور في ذلك فان الهوايا والصورة متحدان في الخارج زمانا ووجها وكذا النوع والعارض في طول
 عليه باحاطة كما انه بيان ذلك فلا يكون شيئًا منها ووجهها على وجهه ومنها انه يلزم من كونها لا
 محمولًا على الجسم ومختارها في الخارج ان لا يتحقق بينهما وبين الحبس ضرورة وان كان طبقا لا يخلو على الكل
 من حيث هو فيه له في الماوية لا يخلو من حيث هو مادة ويحل من حيث هو نفس وقد مر الفرق بين الاخبار
 مفصلا ومنها ان المراد بالناحية الجسم من ان يكون في الحال نفسه محمولًا في الحركات او يكون مبتدأ في الحركات
 كما في الكيفيات لكن لا ثم انه ان يكون هناك في زمانا فلزم ذلك لو لم يعتبر فيما يتم اما الجوس والعرض
 ففقد يوجب عند مثل الاسود لكنه يعتبر في ذلك كاعتبارها في الشيء في الشقا ونفقه الوجه قد يكون بالذات
 كوجود الانسان انما قد يكون بالعرض كوجوده في بعضه وعن شفق بالوجه بالذات فنقول
 الوجه بالذات اما جوس اما عرض انه قد عرض بان الماوية في الصورة والنفس اظهره كلها اجزاء
 على هيئة الجسم انما يخرج النفس بالذات على الجسم بالحق في الفعل انما القلب الجسم اليه وذلك
 بالعرض لا بالذات بل ان لم يكن النفس رتبة من جزاءه في الحقيقة موصوفه بالنقل فيه بل بالعرض يكون
 الجزء الآخر الذي هو الماوية كدرك ان لا فرق بين جزء في انما كاتما على الان في اذ عرضا بالذات

والكلام في ذلك هذه الكلام يفيد فيكون الماحل انه لا عدت النار والادوية ابطال احد من صورته
وهذا حال وانما ان يكون سبي آخر خارج هو الذي بطل صورة كل واحد منها اذا اجمعت فان كان
جناح في ابطال الصورة النارية مثلا وانما الصورة بالاضرة الموصولة او معدة وقد فعلت
الارض في هذه الموصلة وحاد الكلام من ذلك وان كان لا يجنب فلا حاجة الى المزاج في سلب
الصورة النارية وانما الصورة الاخرى البسيط يجوز ان يكون هذه الكائنات بلا مزاج وانما
فلا يندم في مثل ذلك فان النار مثلا اذا كانت حدة لتحتل فيكون بالثبات ما حاد الارض
كانت حدة وتكون بالمثل وتحتل فيكون موصولة فيها وانما انخفضت لانها تقبل البرد
جادت من الارض بالمثل فيكون فاعلة برودة ومنفعة ما حاد ويكون المية حدة بالمثل للمادة
موجودة والمادة منه بالمثل موصولة فلا يبرهن من هذا الكلام في الارض والارض في ذلك
وهو ان اذا كان جوهر الباطن بالية في الميزان والى تغير كماله فيكون النار موصولة فيكون
مفرقة في الماء موصولة او كنه متغير في الماء فيكون في الماء فيكون في الماء فيكون
ويكون تلك الصورة ليست من الصور التي لا يبرهن في الكمال فيكون هذه الصورة سارية في كل جزء فيكون
بل من الموصولة من الاستطاعات في المركب وهي في مستحيلة ولا يبرهن في كنه صورة بالية فيكون
من شأنه ان يرضى ان يرضى له انواع من الكمال ان يرضى في كنه كمال واحد من الباطن فيكون
فيكون نوع من الكيف المحسوس وقد من قوت لتتبط فيه بهذا الاجسام الغريبة ليقول الحكيم
ولا يخفى من ذلك صورها في الباطن صورة الارض في الجزء المتغير ان يتغير مادة تتغير فيكون
من شأن الباطن ان يتغير صورة هذه الانواع وان لم يترك بديهي في تلك فقط فلا ان المركب
والزجاج في ذلك فيجب ان يكون في ذلك اما اوله فيكون في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن
اعني انما في الاخر فان هذا هو المذهب المتري بها ليس ان اجتمع التام شرط في حصول
الصورة المركب سبب ما يتبع فيها فالنقل والانعكاس وانما اوله في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن
فربما في انما في كنه الصورة وليس صورة واوله في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن
يقع في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن
اخر من سبب ما يتبع في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن
في ان تلك الامثلة اذا عرفت في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن
لان تلك الامثلة في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن
وان يكون تلك الصورة مستحيلة ان يتغير كمالها بالية وان الصورة لا قبل ما لا يخلو

يخطأ في غير ما من العقل والمعاد فيكون في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن
التي انما في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن
يجب ان يتبع من امر وجود الباطن في المركبات وقال في الفصل السابق في كنه الباطن في كنه الباطن
التي انما في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن
ثبت في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن
لا يندم في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن
فانما يكون في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن
تلك فانما في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن
واما العلم الاول فقال ان قواها لا يبطىل في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن
التي انما في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن
الاستعداد في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن
سلطات صورة جوهرية في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن
في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن
ويخطأ في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن
واما الكسبيات في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن
التي انما في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن
النار في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن
كالتي انما في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن
في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن
عبادة في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن
وسبب الطبع في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن
في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن
وفي كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن
باليد في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن
والا في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن
في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن
في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن في كنه الباطن

حاضنه فی مرکزہ
۴

219

اقول اما الوجه الاول فخطه ظ لا في ذكرت ان الموجود من المراتم هو المتوسط
وهو موجود بنجاة في كل من الحدود السابقة وليس ذلك الا والمحدد المرتسم في المجال
من اختلاف بذلك المتوسط الى حدود المفروضة والافانج المختلفة هي امور
فرضية اينية وليس المتوسط بنفسها اصلا واما اجزاء المفروضة
في ذلك الامر المحدد المرتسم في المجال وتسمى ايضا امورا موهومة لا تحقق الا
الا في المجال فليس هناك امر موجود في الخارج ينقسم الى امور مختلفة
بالحقيقة فظهر سقوط وجه الاول فاني ذكرت ان الموجود من المراتم هو المتوسط
متحقق في كل من حدود المسافة وحمله هنا هذا السد العاقل المميز على وجود الامر
المحدد وشتغ عليه وظهر سقوط الوجه الثاني ايضا والوجه الثالث محيط فاني
ذكرت ان القوم بتوارد مذهب ديمقريطس على ان الافراد الفرضية شائعة
في المراتم كما صرح به في الاشارات وغيره فحمله المفترض على انقسم ذن المقدار
الى ما لا ينقسم اصلا فاورد عليه ما اورد وما اكتمل به على ان الثابت
ايضا فرضية للفلك مقدوح فيه لانه لو ان مجموع الفلك مع الكواكب ينقسم
بخط هو اول المسد وان اراد ان الفلك وحده او الكواكب وحده
فخط فسلم لا يتفقه وما ذك بهبوب الريح على جرد من البحر وجران السفينة
على جرد من البحر ساقط لانه اذا حركت الكواكب على وانزها يكون لها
سطوح بالفوق وهو ينشأ في كونها مع ما فيه منفلا واحدا وهناك تفيد
ما ذكرناه سابقا من انه اذا لم يكن السطوح ما فاما من الاتصال

واختلاف الحقائق ايضا كذلك ولا مجموعها فليكن جميع العالم الجسماني
 متصلا واحدا وكيف يقدم بالانفصال حتى يستدل به على وجوده
 الهولي والرياح اذا هبت على بعض افراد البحر وحرر بعضها
 دون بعض احدثت اذ ظاهرة لا محالة فقد جرح تلك الافراد
 عن الوحدة الانصالية وكذا السفينة اذا جرت على شطرين البحر
 والتمسك بها وبالحركة المسيرة واختلاف افرادها المفروضة سرعة
 وبطوأتشت اضطراري كنشبت الفرق بالخشبي فان ذلك الاختلاف
 لا يستلزم مدوع السطح بل الاتفاق بوجهه فانه لو تساوى
 حركته الافراد القريبة من القطب والقوية من المنطقة تلك القوة
 وحدها السطوح فطعا وما ذكره من ان الجواهر يتحرك حركة الكواكب
 على مراكزها غير مسلم فان السبح وغيره من القدماء اشبهوا العالم عرشا
 بلكموس لان غرضه في ذلك الفتن توجيه الاوضاع التي تهدد على
 وجهه فكن ولا يفتن لو كانا بهذا الغرض فلم يتوضوا لافعالها ولا لاثباتها فماذا
 بقول هذا القائل في التدوير وقد ثبت في تحقيقات الفلاس كون الاعضاء
 في الجدران بالقوة غير مسلم والدليل الذي ذكره ايضا من ان لا يلزم
 من وحدة الكل بالفعل ان يكون تلك الافراد فيه بالقوة اذ لا منافاة
 بين وحدته ووجود الافراد فيه بالفعل وقد ثبت على ذلك بعض الافاضل الحكماء
 والامام الرازي وانعزض عليه بانه لو كانت الافراد فيه بالفعل اشياء
 مستقلة في الخارج ولا شك ان ذاته نفس هذه الاشياء لا محالة فلا يكون
 نفس ذاته شيئا واحدا بل اشياء مستقلة في الخارج مثلا اذ كانت
 هناك اربعة اشخاص في الخارج قد ركب منها امر فذات هذا الامر
 نفس الامر الاربعة لا غير فلا يكون نفس ذاته وهي هذه الاربعة
 في الخارج واحدا نعم اذا اخذت ذات مع صفة واحدة كالجموعه والربع

فيقال مجموع واحد او ربع واحد بوصف بالوحدة واذا اهدم الموصف
 صفتي كزوجتين فيقال به زوجان بوصف بالاثنية لكن الوحدة والاثنية
 راجعة بالحقيقة الى الصفة لا الى ذات الموصوف مع قطع النظر عن الصفة وهذا
 التحقيق يظهر وجهه ما في الحاشية الشريفة الشريفة على هذا الكتاب من ان المركب
 من الافراد غير المحول لا يتركب من الافراد المحول ووجه ذلك ان الافراد المحولة
 لما كانت متحدة في الخارج ذاتا ووجودا كان المركب صريحا ذاتا واحدة
 في الخارج ويكون الافراد فيها بالقوة والمركب من الافراد غير المحولة
 يكون الافراد فيها بالفعل ويكون ذاته في الخارج متعده بينهما مناف
 اقول ان الافراد على وجودها بالفعل اشياء مستقلة من الجبر ولا ينافي
 ذلك ان يكون الافراد باسودها تحضا واحدا من المركب كما ان اقسام
 العالم اشياء مستقلة من الجسم وهي باسرها عالم واحد
 كالعشرة فان اجزائها اشياء مستقلة من الواحد
 وهي باسرها عشرة واحدة والحاصل ان المناقات
 بين كون الافراد اشياء مستقلة من الكل
 وكونها باسرها شيئا واحدا من كل اخر غير مسلم
 وما ذكره من البيان لا يدل عليه الا يرى
 انه في المثال الذي عرج ذكره ذات الامر الموصوف
 اربعة واحدة وقوله فلا يكون نفس ذاته هي
 هذه الاربعة في الخارج واحد اراهم
 انه لا يكون واحد من جنس



[Faint, mostly illegible handwritten text in Ottoman Turkish script, likely a library inventory or a list of books.]



Süleymaniye U. Kütüphanesi	
Klas. 1	H. Hüsnü
Yerli	
Eski Kayıt No	1149